

श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके संरक्षक

- (१) श्रीमान् ला० महावीरप्रसाद जी जैन, बैंकर्स, संरक्षक, अध्यक्ष एवं प्रधान ट्रस्टी,
सदर मेरठ ।
- (२) श्रीमती सौ० फूलमाला देवी, धर्मपत्नी श्री ला० महावीरप्रसाद जी जैन, बैंकर्स,
सदर मेरठ ।
- (३) श्रीमान् लाला लालचन्द विजयकुमार जी जैन सर्जिफ,
सहारनपुर

श्री सहजानन्द शास्त्रमाला के प्रवर्तक महानुभावो की नामावली —

१	श्रीमान् सेठ भवरीलाल जी जैन पाण्ड्या,	भूमरीतिलैया
२	वर्णासिध ज्ञानप्रभाषना समिति, कार्यालय,	कानपुर
३	” कृष्णचन्द जी जैन रईस,	देहरादून
४	” सेठ जगन्नाथ जी जैन पाण्ड्या,	भूमरीतिलैया
५	” श्रीमती सोवती देवी जी जैन,	गिरिडीह
६	” मित्रसैन नाहरसिंह जी जैन,	मुजफ्फरनगर
७	” प्रेमचन्द ओमप्रकाश जी जैन, प्रेमपुरी,	मेरठ
८	” सलेखचन्द लालचन्द जी जैन,	मुजफ्फरनगर
९	” दीपचन्द जी जैन रईस,	देहरादून
१०	” बारूमल प्रेमचन्द जी जैन,	मसूरी
११	” बाबूराम सुरारीलाल जी जैन,	बालापुर
१२	” केवलराम उग्रसैन जी जैन,	जगाधरी
१३	” सेठ गैदामल दगडू शाह जी जैन,	सनाषद
१४	” मुकुन्दलाल गुलशनराय जी, नई मंडी,	मुजफ्फरनगर
१५	” श्रीमती धर्मपत्नी बा० कैलाशचन्द जी जैन,	देहरादून
१६	” जयकुमार धीरसैन जी जैन, सदर	मेरठ
१७	” मंत्री जैन समाज,	खण्डवा
१८	” बाबूराम अकलप्रसाद जी जैन,	तिरुसा
१९	” विशालचन्द जी जैन, रईस	सहारनपुर
२०	” बा० हरीचन्द जी ज्योतिप्रसाद जी जैन, ओवरसियर,	इटावा
२१	” सौ० प्रेमदेवी शाह सुपुत्री बा० फतेलाल जी जैन, सत्री,	जयपुर
२२	” मन्नाणी, दिगम्बर जैन महिला समाज,	गया
२३	” सेठ सागरमल जी पाण्ड्या,	गिरिडीह
२४	” बा० गिरनारीलाल चिरजीलाल जी जैन	गिरिडीह
२५	” बा० राघेलाल कालूराम जी मोदी,	गिरिडीह
२६	” सेठ फूलचन्द वैजनाथ जी जैन, नई मण्डी,	मुजफ्फरनगर
२७	” सुखवीरसिंह हेमचन्द जी सर्जिफ,	वदौत

२८	श्रीमान् गोकुलचंद हरकचंद जी गोधा,	जालगीला
२९	„ दीपचंद जी जैन रिटायर्ड सुप्रिन्टेन्डेन्ट इंजीनियर,	जैनपुर
३०	„ मंत्री, दि० जैनसमाज, नाई की मंडी,	आगरा
३१	„ सचालिका, दि० जैन महिलामंडल, नमककी मंडी,	आगरा
३२	„ नेमिचन्द जी जैन, रुड़की प्रस,	रुड़की
३३	„ भूवनलाल शिवप्रसाद जी जैन, चिलकाना वाले,	सहारनपुर
३४	„ रोशनलाल के० सी० जैन,	महारनपुर
३५	„ मोहंढमल श्रीपाल जी, जैन, जैन वेस्ट	सहारनपुर
३६	„ बनवारीलाल निरंजनलाल जी जैन,	शिमला
३७	„ सेठ शीतलप्रसाद जी जैन, सदर	मेरठ
३८	„ दिगम्बर जैनसमाज	गोटे पाँव
३९	„ माता जी धनवंतीदेवी जैन राजागज	इटावा
४०	„ ब्र० मुख्तियारसिंह जी जैन, “नित्यानन्द”	रुड़की
४१	„ लाला महेन्द्रकुमार जी जैन,	चिलकाना
४२	„ लाला आदीश्वरप्रसाद राकेशकुमार जैन,	चिलकाना
४३	„ हुकमचंद मोतीचंद जैन,	सुलतानपुर
४४	„ श्रीमती कैलाशवती जैन, ध० प० चौ० जयप्रसाद जी	सुलतानपुर
४५	„ ॐ गजानन्द गुलाबचन्द जी जैन, वजाज	गया
४६	„ ॐ बा० जीतमल इन्द्रकुमार जी जैन छावड़ा,	कूमरतिलैया
४७	„ ॐ इन्द्रजीत जी जैन, वकील, स्वरूपनगर	कानपुर
४८	„ ॐ सेठ मोहनलाल ताराचन्द जी जैन बड़जाल्या,	जयपुर
४९	„ ॐ बा० दयाराम जी जैन आर. एस. डी. ओ. सदर	मेरठ
५०	„ ॐ ला० मुन्नालाल यादवराय जी जैन, सदर	मेरठ
५१	„ × जिनेश्वरप्रसाद अभिनन्दनकुमार जी जैन,	सहारनपुर
५२	„ × जिनेश्वरलाल श्रीपाल जी जैन,	शिमला

नोट:—जिन नामों के पहले ॐ ऐसा चिह्न लगा है उन महानुभावोंकी स्वीकृत सदस्यताके कुछ रुपये आ गये हैं, शेष आने हैं तथा जिस नामके पहले × ऐसा चिह्न लगा है उनकी स्वीकृत सदस्यताका रुपया अभी तक कुछ नहीं आया, सभी बाकी है।



आत्म-कीर्तन



[अध्यात्मयोगी न्यायतीर्थ सिद्धान्तन्यायसाहित्यशास्त्री शान्तभूति
पूज्य श्री मनोहर जी वर्णी "सहजानन्द" महाराज द्वारा रचित]
हैं स्वतन्त्र निश्चल निष्काम । ज्ञाता द्रष्टा आत्मराम ॥ टेक ॥

मैं वह हूँ जो हैं भगवान, जो मैं हूँ वह हैं भगवान ।
अन्तर यही ऊपरी जान, वे विराग यह रागवितान ॥१॥

मम स्वरूप है सिद्ध समान, अमित शक्ति सुख ज्ञान निधान ।
किन्तु आशवश खोया ज्ञान, बना भिखारी निपट अजान ॥२॥

सुख दुख दाता कोइ न आन, मोह राग रूष दुख की खान ।
निजको निज परको पर जान, फिर दुखका नहि लेश निदान ॥३॥

जिन शिव ईश्वर ब्रह्मा राम, विष्णु बुद्ध हरि जिसके नाम ।
राग त्यागि पहुँचूँ निज धाम, आकुलताका फिर क्या काम ॥४॥

होता स्वयं जगत परिणाम, मैं जगका करता क्या काम ।
दूर हटो परकृत परिणाम, 'सहजानन्द' रहूँ अभिराम ॥५॥

[धर्मप्रेमी बंधुओं । इस आत्मकीर्तनका निम्नांकित अवसरों पर निम्नांकित पद्धतियों
से भारतमे अनेक स्थानोंपर पाठ किया जाता है । आप भी इसी प्रकार पाठ कीजिए]

१—शास्त्रसभाके अनन्तर या दो शास्त्रोंके बीचमें ओतावों द्वारा सामूहिक रूपमें ।

२—जाप, सामायिक, प्रतिश्रवणके अवसरमें ।

३—पाठशाला, शिक्षासदन, विद्यालय लगनेके समयमें छात्रों द्वारा ।

४—सूर्योदयसे एक घंटा पूर्व परिवारमें एकत्रित बालक, बालिका, महिला, पुरुषों द्वारा ।

५—किसी विपत्तिके भी समय या अन्य समय शान्तिके अर्थ, स्वरूप के अनुसार किसी अर्थ, चोथाई या पूर्ण
छंदका पाठ शान्तिप्रेमी बंधुओं द्वारा ।

अध्यात्मसहस्री प्रवचन प्रथम भाग

संसारी प्राणियोंकी अभिलाषा—संसारमे हम आप सब जितने भी जीव है सबकी एक ही अभिलाषा है कि दुःख दूर हो और सुख शान्ति-प्राप्त हो । जितने भी प्रयत्न करते है प्रत्येक जीव, उनका प्रयोजन यही है कि दुःख न रहे और सुख शान्ति हो । चाहे इस प्रयत्नमे वे अपनी ही बरबादीका काम करले अथवा अपनी आबादीका काम करले, पर प्रयोजन एक ही है कि दुःख दूर हो और सुख शान्ति प्राप्त हो । यह अभिलाषा क्यों हुई ? उसका कारण ही एक यही है कि ये सब जीव दुःखमे पड़े हुए हैं । यदि ये दुःखमे न होते तो ऐसी अभिलाषा क्यों की जाती कि मेरे दुःख दूर हो और सुख-शान्ति प्राप्त हो । दुःख है और उन दुःखोको सभी कोई अनुभव कर रहे है, पर क्या दुःख है ? इस ही जीवनमे बालक लोग अपने बचपनका दुःख अनुभव किया करते है । माँ ने डाँट दिया, बापने डाँट दिया, कोई सत्कारसूचक वचन नहीं बोलता । ये बच्चे लोग अपने को बड़ा दुःखी अनुभव करते । वैसे दूसरी दृष्टिसे देखो तो ऐसा लगता है कि बच्चोको क्या क्लेश है ? खेलते है, मौज करते है, खाना खाते है, कमाना नहीं पडता है, लेकिन दुःखका सम्बन्ध बाहरी सुविधाओसे नहीं, किन्तु मनकी कल्पनासे है । प्रत्येक जीवमे घटाते जाइये । बच्चे लोग अपनी तरहकी कल्पनाये करके दुःखी हो रहे है । बच्चेसे बड़े हुए तो उनकी कल्पनाका ढंग बदल गया, मगर दुःख नहीं मिटा । बच्चे लोग यह सोचा करते है कि यदि हम भी इन बडोकी तरहसे बड़े होते तो हम भी हुकुम चलाते, इन्हीके ढगसे रहते, लेकिन जहां कुछ बड़े होते है तहाँ उनकी कल्पनाका ढग बदल जाता है पर दुःख नहीं मिटता । ओ जवानीमे देखो तो अनेक दुःख, बुढापामे देखो तो अनेक दुःख । यह बात तो इस जरासे जीवनभर की है । मगर हम आपका जो आत्मा है, जिसमे मैं मैं का अनुभव किया करते है, जिसमे अपने अस्तित्वका अनुभव किया करते है, वह करता क्या है ? मैंने कभी सुख शान्ति नहीं प्राप्त की । मैं हूँ । अगर मैं न होता तो बड़ा ही अच्छा था । फिर तो भगडा ही क्या ? मेरा अस्तित्व है । मैं हूँ और मुझे शान्ति चाहिए । एक आत्माके ही नाते मैं अमुक जाति, कुल, मजहबका हूँ, ऐसी इज्जत पोजीशनका हूँ आदि सब बातें भूल भालकर बस यही विचारना है कि मुझे तो अपने समस्त दुःख दूर करना है ।

आत्मदया करके सदाके लिये संसारसंबन्धोंसे मुक्ति पानेका आशय बनानेका अनु-
रोध—मैं इस भवके इन समस्त दुःखोंसे परिचित तो हूँ लेकिन जो पशु पक्षी कीड़ा मकोडा

आदिकके दुःख दिख रहे हैं उनकी तो बात सोचिये । आखिर वे भी तो हम आपकी जातिके ही जीव हैं । उनके भी तो चेतना है । जो बात हमारी है वही बात उन समस्त जीवोंकी की है । जो बात इन समस्त जीवोंके हो रही है वही बात हम आपको भी हो सकती है । जरा इस बातपर तो कुछ ध्यान दीजिए ।

इतना तो निश्चित है ना कि कोई दिन ऐसा आयगा कि यह शरीर छूट जायगा, लोग इसे जला देंगे । उस शरीरको लोग घरमे थोड़ी देरको भी न रखेंगे । और जो जीव इस शरीरको छोड़कर चला जायगा जरा उस अपने आपपर भी तो कुछ दया करनी चाहिए । उस मेरेका क्या हाल होगा ? कहाँ होगा, किस अवस्थामे होगा ? आज तो ज्ञान पाया, बुद्धि पायी, कुछ भेदविज्ञान कर सकते, संतोष कर सकते । और इतना ही नहीं, ससारके समस्त दुःखोंसे छूटनेका उपाय बना सकते हैं । आज इतनी उत्तम स्थिति पायी है । और, इस देहके छूटनेके बाद ये कीड़ा, मकोड़ा, पशु पक्षी वगैरह जो दिख रहे हैं वैसे हो गए तो फिर कुछ न बनेगा । फिर तो दुःखोंकी परम्परा ही बनी रहेगी । तो कुछ अपने आपपर दया करके सोचना है, व्याख्यान नहीं सुनना है और न कुछ व्याख्यान देना है, न कहीं और कोई दुनियामे काम करना है । केवल अपने आपका एक ही मात्र काम पड़ा है कि वह कौनसी विधि बने कि ससारके मेरे दुःख खतम हो । केवल एक ही जीवनके दुःखोंसे छूटनेका मेरा प्रयोजन नहीं है, न उद्देश्य है । एक ही जीवनके दुःखोंसे छूटनेका कुछ साधन बना ले, कुछ राष्ट्रीय सम्बन्ध बना लें अथवा कुछ ऐसी और सुविधायें बना लें उसमे हमारी दृष्टि नहीं है । दुनियामे जो होता हो सो हो, जो संकट बीतने हो बीतें, उनसे हमारे आत्माकी कोई बुराई नहीं है । आत्माकी बुराई तो इस बातमे है कि ऐसा भीतरमे भाव रहता है, कषाय रहती है, अश्रद्धा रहती है कि जिसके कारण जन्ममरणकी परम्परा बढ़ती रहती है, चलती रहती है । हमे ससारके इन समस्त सकटोंसे दूर होना है और यही बात इन सब जीवोंके लिए है । जो करेगा वह सुखी हो जायगा, जो न करेगा वह ससारमे रुलता रहेगा ।

संसारसंकटसे मुक्तिके लिये मुक्त क्रिये जाने वाले निज तत्त्वकी आराधना — संसारण सकटसे छूटनेके लिये सर्वप्रथम यह सकल्प चाहिए कि मैं अभी तक जो कुछ समझा हू वह मैं नहीं हू । मैं एक गुप्त चेतन हू । जाति, कुल, मजहब आदिकी बाहरी बातोंको छोड़ना होगा और अन्दरमे एक आत्माके नातेसे ही बात करना है । यह बात सभीके लिए है बल्कि यहाँ तक कि यदि कोई व्यक्ति जो मजहबमे रगा हुआ अपनेको समझ रहा हो उसे तो धर्म-पालनमे बाधा आयगी, वह कर्तव्यसे विजयी बने, वह अपनी करतूतसे रागद्वेषोंको जीतने वाला बने, उसमे तो यह हित पायगा, किन्तु एक अपने आत्मतत्त्वकी दृष्टि छोड़कर देहको यह मैं आत्मा हू, ऐसा मान कर, फिर इस पद्धतिसे यदि यह भी मान जाय कि मैं जैन हूँ,

मैं इस कुलका हू, मेरे यह भगवान है, बस ये सब बातें उल्टी ही उल्टी बनती चली जायेगी। जैसे नीचे कोई बटलोही औंधी करके रख दिया तो फिर ऊपरकी सारी बटलोही उल्टी उल्टी ही रखनी होगी इसी प्रकार यदि इस देहको 'यह ही मैं हू' ऐसा मान लिया तो फिर अपनेको चाहे जैन माने चाहे वैष्णव माने चाहे अन्य किसी भी रूप माने, वे सभी बातें उल्टी होती चली जायेंगी, क्योंकि भीतरमे उसके देहका लगाव लगा हुआ है। शरीरमे आपाबुद्धि करके फिर आगेकी कल्पनायें जब चला रहा है तो उसे शान्ति न प्राप्त होगी। यदि यह इच्छा हुई हो कि मुझे तो संसारके संकटोसे सदाके लिए छूटना है तो उसका उपाय बनाना चाहिए। मुझे न नाम चाहिए, न कुलका बडप्पन चाहिए, न अपने नामका प्रचार चाहिए, न किसी पार्टीका प्रचार चाहिए। मैं तो एक आत्मा हू, चेतन हू, जन्ममरणके दुखोसे दबा हुआ हू। मेरे जन्ममरणकी यह परम्परा छूटे और जिसके छूटनेसे भूख, प्यास इष्टवियोग आदिकके क्लेश दूर हो जाते हैं, हमें तो वह उपाय बनाना है। यदि ऐसी वाञ्छा हुई हो तो ऐसा दिल साफ करके बैठें कि मेरा तो यह देह भी नहीं है। मैं तो एक समझने वाला ज्ञानवान पदार्थ हू। मेरा कोई वैभव नहीं। मेरा तो खेलामात्र भी कही कुछ नहीं। मैं तो देहसे निराला एक चेतन पदार्थ हू, मुझे तो मेरी दया चाहिए। उसे संकटोसे बचाना है। यदि भीतरमे यह भाव बने तो समझो कि मनुष्य जीवन सफल है। अन्यथा पशुपक्षियों के जीवन आयेगे, उनवी ही तरह यह भी बनेगा।

संसारके क्लेश व उनसे छूटनेकी जीवोंकी अभिलाषा:—भैया। यह अभिलाषा सब जीवोमे है कि मुझे दुखोसे छूटना है और सुख प्राप्त करना है। दुखमय यह संसार है। मुझे तो इस दुखमयी संसारसे छूटना है। यह जीव अनादिकालसे ही दुख भोगता आया, किसी निश्चित दिनसे नहीं। भला क्या कभी कोई ऐसा भी दिन था कि जिसके पहिले दिन न हुआ हो? भला क्या कभी कोई ऐसा भी समय हुआ कि जिसके पीछे कोई समय न रहा हो? नहीं। तो यह समय अनादि कालसे है। और मेरी सत्ता अनादि कालसे है। क्या मैं अपने बारेमे जान सकता हू कि मैं किस दिनसे बना हूँ? मेरी सत्ता कुछ न थी और मैं बन गया। कुछ न था से बन गया है। नर्थिंगसे बनता क्या है? मेरी सत्ता अनादिकाल से है। जब मैं अनादि कालसे हू तो इस भवसे पहिले भी मैं कुछ था। क्या था? देख लो जगतके जीव। इनमे से कुछ था। तो प्रयोजन यह है कि जगतके विभिन्न जीवोके जितने संकट हैं वे सब हम आपने भोगे। पृथ्वी भी जीव है। हम आप भी कभी पृथ्वी बने और खोदे तोड़े गए। वहाँ भी दुख भोगा। पानी भी जीव है, वहाँ भी गर्म किया गया और अनेक दुख भोगा। आग भी जीव है। लोग उसे बुझा देते हैं, हवा भी जीव है। पेड़ पौधे भी जीव है। फूल पक्षियोंको लोग तोड़ डालते हैं। वहाँ भी इस जीवने दुख भोगा।

लट्, च्यूटी, भवरा आदिक हुआ तो वहाँके दुख भोगे। पशुओंके दुखकी तो कहानी ही क्या कहे ? आँखे रोज रोज देखते हैं। लोग भोटो पर ५०-६० मन वोभ लाद देते हैं। उसके कंधे गूँभे हुए हैं फिर भी हुडे मार मारकर चलाते हैं। उनके कंधोसे खून भी चूता रहता है फिर भी चलनेमे जरा भी कमी की तो पीटे जाते हैं। जब वे ही भोटे किसी काम लायक नहीं रहते तो लोग उन्हें कषायियोके हाथ बेच डालते हैं, उनकी हत्या कर दी जाती है। ये सब दुख हम आपने भी सहे। आज हम आप मनुष्यभवमे आये हैं। कुछ पुण्यके उदयसे सुखसाधन मिले हैं तो यहाँके इस वैभवमे लालसा किए हुए हैं। यह मेरा धन, ये मेरे परिजन, यह मेरी इज्जत ऐसा लोग मानते हैं, पर यहाँके ये लोग भी हैं क्या ? ये सब भी हमारी ही तरह दुखी और जन्म मरणके प्रेरे हैं। ये सब भी स्वतंत्र सत् हैं। इनसे मुझे मिलता क्या है, इनका मैं कर भी क्या सकता हूँ, लेकिन इन परपदार्थोंके पीछे कल्पनाये करके लोग अपने दुख बढा रहे हैं।

श्रेष्ठ नररत्नको पाकर हम लोगोंका कर्तव्य—अहो श्रेष्ठ मानवजीवनको पाकर भी इस जीवने मोह, कषाय, पापमय महानीच, अधर्मका काम किया। कहा तो करनेका काम यह था कि अपने ज्ञानानन्द स्वरूपको निरखते हुए तृप्त रहते। सबका अपना-अपना उदय है, सबकी अपनी अपनी बात है। किसीसे रचमात्र भी तो सम्बन्ध नहीं, ऐसा विचार करते। कहा तो यह काम था जिस कामसे जो स्थिति बनती है उससे किसी दुनियाका उपकार हो। भगवान सकल परमात्मा याने ऐसे भगवान जिनके अभी शरीर भी लगा हुआ है। तो सशरीर परमात्माके निमित्तसे कितने ही जीवोका उपकार होता है। बड़े-बड़े चक्री नारायण प्रतिनारायण आदिक हुए, उन्होंने अपना अपना लाभ लिया। इतना ऊँचा यह मनुष्य जीवन है। अगर अपने पर सच्चा दयाका भाव आये तो समझिये कि मैं भी वह चेतन हूँ जैसे कि जगतके सभी जीव हैं। जो मेरा स्वरूप है वही सभी जीवोका स्वरूप है, केवल इस नातेसे चलना होगा और अपने आपके स्वरूपका परिचय करना होगा तब सुख शान्तिका मार्ग मिलेगा। यदि यह विचार कर बैठे हो और कृत सकल्प हुए हो कि हमारे दुख कैसे दूर हो और वास्तविक सुख शान्ति कैसे मिले ? इसके लिए इतनी बातोंका निर्णय करना अत्यन्त आवश्यक हो जाता है। पहिली बात यह कि मैं कौन हूँ ? मुझे अपने आपका ही पता न हो तो क्या करूँगा ? दूसरी बात यह जाननी होगी कि मुझे छोड़कर बाकी जो दुनिया है यह है क्या, क्योंकि जगतमे हमारा फँसाव लगा है, हम सबके बीच रहते, बोलते चालते हैं। तो यह सब है क्या ? तीसरी बात हमें यह जाननी होगी कि मेरा इस जगतसे सम्बन्ध है क्या ? इसके बाद फिर यह सोचिये कि कौन किसको कैसे क्या करता है ? यह सत्य बात क्या है, ये सुख दुःख क्या हैं, ये कहासे आते हैं, इतनी बातोंका

निर्णय करना होगा। अब जरा संकल्प करके चले। जो थड़ासे भरे हैं, जो सकल्पसे भरपूर हैं, अब कुछ इन बातोंपर विचार करना है कि जिससे हम आप दुखोंसे छूटे और सुख शान्ति प्राप्त करें।

संसारकी दुःखमयता, सारहीनता व अज्ञानोद्भवताके विचारसे शान्तिमार्गका लाभ— आज यह निर्णय करके जावे कि यह संसार दुःखमय है, यह मनुष्यभव बहुत ही श्रेष्ठभगव है, इसमें हम ऐसा उपाय बना सकते कि संसारके दुःख सदाके लिए मिट जायें। हमको यही उपाय करना है कि हमें सुख मिले और दुःख दूर हो, सच्चा मार्ग मिले। और, सच्चा मार्ग पानेके लिए ऐसा उपाय बनायें कि मुझे किसी भी प्रकारका आग्रह नहीं। मेरा यह आग्रह नहीं कि यह देह मैं हूँ। फिर कुलका, सम्प्रदायका, मजहबका, रिस्तेदारी, व्यवहार अथवा सम्बन्धका, नामका, इज्जतका पोजीशनका, ये जितने भी सम्बन्ध हैं ये सब एक अज्ञानकी जड़पर टिके हुए हैं। अज्ञानकी जड़ हटाये, और एक अपने आपको मैं एक चेतन हूँ, जीव हूँ, मुझे अपनेको सुख शान्तिमें ले जाना है, इन सब बातोंका विचार करके मुझे शान्तिको लिया जायेगा तो एक सुख शान्तिका मार्ग मिलेगा, और इस जीवनका सच्चा लाभ पा लेगा। यह बात करली तो समझो कि आपने सब कुछ करली, और एक यही न कर सके तो आप लोकके नातेसे कुछ भी कर डालें, पर समझिये कि कुछ नहीं किया। एक धर्मके नामपर ऐसा लगता है कि मैं दुनियाका उपकार करता हूँ, राष्ट्रका हित करता हूँ, देशको यो उठाऊँगा, लेकिन ये सब करना उतना ही आवश्यक है जितना कि जीवनके लिए भोजन आवश्यक है। इसके आगे और आवश्यकता नहीं है। कहीं राष्ट्र देश आदि आपका नहीं है, राष्ट्र और देशकी तो बात क्या, यह देह भी तो आपका नहीं है। यह मानव जीवन मिलना बड़ा दुर्लभ है। हा देशमें राष्ट्रमें एक जीनेके नातेसे ये सभी बातें चाहिए। ये सब जीनेके साधन हैं, न कि परिग्रह। तो सभी प्रकारके आग्रहों को छोड़कर एक आत्मा के नातेसे बात सुनो और उसके ही नातेसे चिन्तन कीजिए। उसका करना ही एक अच्छा कार्य होगा।

सांसारिक सुखोंकी आवृत्तता व्याप्ति होनेसे हेयता—इस जीवने अपने आपमें यह निर्णय किया है कि मुझपर बड़े दुखोंकी विडम्बनायें हैं और यह संसार भी विडम्बनाओंसे भरपूर है। लोग दुखोंसे भय करके वे अन्तरमें यह जिज्ञासा करते हैं कि आग्निर मुखी होने का उपाय क्या है? दुःख न चाहिए सुख चाहिए। तब सुख पानेका उपाय क्या है? ऐसा यह जिज्ञासु कई जगह पूछताछ करता है। आग्निर एक जानी पुष्पके पास भी यह पूछ बैठा कि सुख पानेका उपाय क्या है? बताने यह उत्तर मिला कि भाई सुख पानेका उपाय मत पूछ। इतनी बात सुनकर वह यह सोचता है कुछ समय कि सुख पानेका उपाय न पड़ तो

फिर क्या पूछूं ? क्या दुख पानेका उपाय पूछूं ? समाधान मिलता है कि न सुख पानेका उपाय पूछ और न दुख पानेका । ये सुख दुख दोनों ही आकुलतासे भरे हुए हैं । संसारके सुख और दुख दोनों ही आकुलतासे भरे हुए हैं, इस रहस्यको जाने अब और निर्णय करें । कलके दिन उन दुखोंके सम्बन्धमें कहा गया था कि संसारमें दुख भरे पड़े हुए हैं और उन दुखोंसे यह जीव घबड़ाकर उनसे छूटना चाहता है, तथा सुखकी अभिलाषा करता है । आज कह रहे हैं कि यहाँ सुख भी हेय है ।

सांसारिक सुखके वर्णनके प्रसंगमें स्पर्शनज सुखकी आलोचना—सुख क्या चीज है ? पाँच इन्द्रिय और मन ये छहो जहाँ राजी हो उसे सुख कहते हैं । इन्द्रिय और मन किसी विषयमें राजी हो उसे सुख कहते हैं । जैसे एक स्पर्शन इन्द्रियका विषय है । ठंडके दिनोंमें गर्म स्पर्श चाहिए, गर्मियोंके दिनोंमें शीत स्पर्श चाहिए । जैसे प्यास बुझानेका साधन पानी है । पानी अगर गर्म पीवे तो भी प्यास बुझती है, ठंडा पीवे तो भी प्यास बुझती है । गर्म पानी पीना लोगोंको रुचिकर नहीं है इस कारण गर्म पानी न पीकर ठंडा पानी पीते हैं । यो ठंड गर्म, रूखा, चिकना आदिक स्पर्श सुहाता है और उस स्पर्शमें यह जीव मौज मानता है । स्पर्शन इन्द्रिय द्वारा यह जीव सुखकी अभिलाषा करता है लेकिन इन सभी सुखोंमें आकुलता भरी पड़ी है । उसका प्रमाण यह है कि आकुलता न होती तो यह इन सुखोंकी तो चाह क्यों करता ? जैसे फोडा फुसीके लिए मलहम पट्टी । जिसके फोडा फुसी निकली हो उसके मलहम पट्टी की जाती है । जिसके न निकली हो वह मलहम पट्टी क्यों करेगा ? इसी तरह समझिये कि जिसको आकुलता नहीं उत्पन्न होती वह इन सुखोंकी चाह ही क्यों करेगा ? ये सुख नहीं हैं, ये तो आकुलताकी उत्पत्तिका एक साधन हैं, और काल्पनिक साधन हैं ।

सांसारिक सुखोंमें रसना, घ्राण, चक्षु व कर्ण इन्द्रियके विषयसुखोंकी आलोचना—रसना इन्द्रियकी चाहमें यह नाना प्रकारके रसोंको चाहता है । भोजनका सुख यह भी एक क्षणिक सुख है । रोज रोज भोजन करते हैं और अनेक लोग तो दिनमें ५-७ बार भी भोजन करते हैं लेकिन भोजन कर करके कोई शान्त नहीं होता । रोज रोज वही भूख । जैसा भोजन कल किया था वैसा ही भोजन यह आज भी करेगा और उसीमें सुख मानेगा पर आकुलता जैसी कल थी वैसी ही आज करेगा और उसमें व्यर्थका सुख मानता है । ये सब सुख दुखसे ही भरे हैं । इन सुखोंको भूखके सम्बन्धमें भी भोगने वालेकी विधि देखिये कि आकुलता भरी पड़ी है । खाने वाला शान्तिसे नहीं खाता, उसके कल्पनायें दौड़ती हैं । वह मौज लूटना चाहता है । आकुलता भरी पड़ी है । घ्राणेन्द्रियका सुख देखिये—अच्छी सुगन्धित बत्ती सूँघ लिया, इसकी क्या आवश्यकता ? आवश्यकता है, इच्छा जगी है । आकुलता दूर करनेका उपाय उसने यह सोचा है, पर आकुलता दूर करने का उपाय इन सांसारिक सुखों

मे लगना नहीं है किन्तु भेदविज्ञान करके यह जानना कि मैं जो आत्मा हूँ सो जीवं हूँ । मैं खुद ज्ञान और आनन्दसे भरपूर हूँ । मुझमें ज्ञान और आनन्दस्वभाव भरा है । ज्ञान और आनन्दस्वभावसे मैं रचा हुआ हूँ । ज्ञान और आनन्दके सिवाय मेरा स्वरूप ही नहीं है । ऐसा जानकर बाह्य समागमोंकी इच्छा दूर हो और अपने आपके स्वरूपमें उसका लगाव हो तो इसे शान्ति मिल सकेगी । बाहरी पदार्थोंमें लग करके कभी शान्ति किसीको न मिली, न मिल सकेगी । तो ये इन्द्रियजन्य सुख कोई सुख नहीं है जिनकी ये संसारी जीव इच्छा किया करते हैं । जैसे आँखोंसे देखनेका सुख । जिस किसी भी चीजको समझ लिया कि यह सुखमयी है उस रूपको देखनेकी चाह करता है और देखता रहता है, मगर रूपके देखनेसे यदि सुख हो तो यह रूप निरन्तर देखता ही रहे, फिर यह आँखें बन्द क्यों करता ? उस रूपको देख करके और मैं क्यों लगता ? तो इन इन्द्रियके सुखोंमें शान्ति नहीं है । कर्णेंद्रिय का विषय देखिये—कुछ राग भरी बात सुन ली, उसमें भी क्या आनन्द भरा पड़ा है ? उसमें कोई तथ्यकी बात नहीं है, लेकिन राग भरी बातें लोग सुनना चाहते हैं ।

सांसारिक सुखोंमें मनोविषयभोग सम्बन्धी सुखोंकी आलोचना—मनका विषय तो बड़ा ही अटपट है । इन इन्द्रियके विषयोंकी तो सीमा है । ये एक दूसरेके विषयमें न छिड़ेंगे । आँख नाकका काम नहीं करना चाहती, लेकिन इस मनकी तो कोई सीमा नहीं । न जाने क्या क्या सोचता है, क्या क्या इच्छाये करता है ? यह मन प्रत्येक इन्द्रियके साथ भी जुटा हुआ है । प्रत्येक इन्द्रियके साथ सुख चाहता है । और ऐसी दृष्टिसे देखो तो यह मन शब्द सस्कृतमें नपुसक लिङ्ग है । जिसका अर्थ यही है कि यह मन खुद नहीं भोगता । ये इन्द्रियाँ भोगती हैं, ऐसा यह मन है कि जिसके विषयकी कोई सीमा नहीं है । अब बतलाओ जिन्दगीसे जी रहे, गरीब लोग भी जीते हैं और आखिरका है जीवन । धनी भी जीता है । हजार हो तो उसमें भी गुजारा होता है । हजार हो तो लाखकी और लाख हो तो करोड़की, करोड़ हो तो और आगेकी चाह करता है । प्रतिष्ठा और इज्जतमें जो आज मिली है वह उससे आगेकी चाहता है । उससे कम हो तो उसमें दुःखी रहता है । उससे आगेकी इच्छा करके दुःखी रहता है । तो मनके विषयकी भी कोई सीमा नहीं है । यह भी एक अटपट चीज है । तो इन सुखोंमें देखिये कि आकुलता भरी पड़ी हुई है । इसमें शान्ति का नाम नहीं है ।

सांसारिक क्लेशोंका कारण व अपना करतव—ससारके ये क्लेश क्यों हैं, इसके ही सब उदाहरण हैं कि यह सुखकी आशा किया करता है । सुखकी आशा छोड़ दे तो आज क्लेश मिट जाये । सुखकी आशा छोड़ दे, दुःख तो यह चाहता ही नहीं है और यह जाने कि मैं देहसे भी निराला हूँ, परिजनसे भी न्यारा हूँ, मैं जो विचार करता हूँ उन विचारों

भी न्यारा हू। देहको छोड़कर जाऊँगा। तो अकेला ही जाऊँगा। मेरा इन समागमोंसे क्या सम्बन्ध है? एक हिम्मत बाँधे और इन समागमोंसे अपना चित्त मोड़ें तो वह सुखी हो सकता है। पर इन समागमोंमें जितना लगे उतना ही दुखके स्थान आयेंगे, दुख उठाना पड़ेगा। यह ससार संकटोंसे भरा है। कितने ही संकट ऐसे हैं जो दिखनेमें अच्छे लगते हैं मगर भीतरमें संकट पड़ा है। किसी कविने तो यह स्पष्ट बताया है कि सुखसे दुख अच्छा है। यह शान्ति की अपेक्षा बात कह रहे हैं। आत्मकल्याण चाहने वाले लोग तो दुखवा स्वागत करते हैं सुखका नहीं। दुखमें प्रभुका स्मरण रहता है। दुखमें अपने आत्माकी सुध रहती है। दुखमें आत्मकल्याण की वाञ्छा रहती है, पर सासारिक सुखोंको भोगते समय एक ऐसा मदिरापान जैसा नशा रहता है कि आत्महितकी बात चित्तमें नहीं आती। प्रभु की भक्ति चित्तमें नहीं जगती। वह तो सोचता है कि मुझे सुख मिले। कभी कोई कह दे कि भाई धर्म करो तो वह कहता है कि धर्म क्या करे, धर्मका फल तो मिल चुका। खूब मौज है। मगर ससारके इन दिखावटी माधनोका क्या करे? ये पर हैं और मिट जाने वाले हैं, इनमें आत्माका आनन्द नहीं है।

धर्मवात्सल्य विना संसारविडम्बना—एक बथानक है कि एक राजा रानी थे। तो रानी तो धर्ममें चित्त रखती थी और राजा धर्मसे विमुख था। तब रानी ने बहुत-बहुत समझाया कि हे राजन्! धर्ममें चित्त दो। जीवका धर्म ही एक शरण है। धर्मके सिवाय जीवका और कोई साथी नहीं। जगतके ये सब समागम विछुड़ेगे, कोई साथ न देगा। तो राजाका यही उत्तर था कि धर्मका फल तो हमें मिल चुका। अब हमको धर्म करनेकी क्या जरूरत है? बहुत-बहुत समझाया। एक अच्छे दिन किसी प्रसंगमें आकर रानी बोली कि राजन्! यदि धर्म न करोगे तो तुम मरकर ऊँट बनोगे। कुछ दिन बाद हुआ भी ऐसा ही। वह राजा मरकर एक बादशाहके घर ऊँट बना। और ऐसा हुआ कि वह रानी भी मरकर उसी बादशाहके घर लडकी बनी। जब लडकी विवाह योग्य हो गयी तो उसकी शादी हुई। बहुत कुछ दहेज दिया गया। उस लडकीकी माँ ने यह सोचकर कि ऊँट बहुत सुन्दर है सो उसे भी दहेजमें दे दिया। बरानी लोग सोचने लगे कि ऊँट तो बड़ा सुन्दर है, इसपर क्या लादना चाहिए? तो यह निर्णय किया कि जो इस लडकीके कपड़े हैं, सामान हैं, वह लदे। सो लडकीका सारा सामान लाद दिया। रास्तेमें ऊँटको जातिस्मरण हुआ कि हमारे ऊपर तो हमारी ही पूर्वभवकी स्त्रीके कपड़े लदे हैं। अब इस दुखके मारे वह चले नहीं। तो हाकने वाला डडे मारे। आखिर वह ऊँट बैठ गया और डडे सहता गया। इतनेमें ही उस लडकीको भी जातिस्मरण हो गया। वह जान गयी कि यह ऊँट पूर्वभवमें मेरा पति था। तब उस लडकी ने उस हाँकने वालेसे कहा कि इसे तुम मारो मत। हम इसको

समझा देगे तब चलेगा । तो वह लडकी ऊँटके कानमे कहती है कि देखो पूर्वभवमे हमने तुम्हे बहुत समझाया था कि धर्म करो, धर्म न करोगे तो मरकर ऊँट बनोगे । सो देखो तुम्हे ऊँट बनना पडा । अब इस समय हम तो यह नहीं कह सकते कि यह पूर्वभवके हमारे पति है, इन्हे मत मारो, नहीं तो लोग हमारी हँसी करेगे । अब तो भलाई इसीमे है कि तुम चले चलो, नहीं तो तुम्हारी पिटाई मिट नहीं सकती । और देखो—तुमने व्यर्थमे अपना दुर्लभ मानवजीवन खो दिया था । अब वह मानवजीवन का फल मिल नहीं सकता । बस उस लडकी की बातोको ऊँट समझ गया और ठीक ठीक चलने लगा । तो प्रयोजन यह है कि धर्मका शरण लिये बिना आत्माका भला हो ही नहीं सकता ।

आत्माके एकत्वका अनुभव—भैया ! खूब अच्छी तरह विचार करलो कि मेरे आत्माका कोई दूसरा साथी है क्या ? कोई साथी नहीं है । मरणके बाद तो कोई साथी होते ही नहीं, पर इस जीवनमे भी कोई साथी नहीं है । भला बतलावो कि कभी कोई रोग हो गया, ज्वर पीडा हो गयी, अथवा शिरदर्द हो गया या कोई चिन्ता है तो उसको भोगने वाला कोई दूसरा हो सकेगा क्या ? भले ही कुछ कारणवश प्रेम भरे वचन बोल दिया, किन्तु जो जिसकी परिणति होती है उसको वह ही अनुभवता है । कोई किसीके सुख अथवा दुःख अथवा धर्ममे साथी नहीं होता । एक कथानक प्रसिद्ध है कि कोई एक नवयुवक राजा साधु हो गए थे । वह जगलमे तपश्चरण कर रहे थे । उस जगलमे से एक राजा गुजारा और देखा कि इस भयानक जगलमे देखो कैसा कोई सुन्दर नवयुवक बैठा हुआ दुःख सह रहा है ? उसे दया आयी और पासमे बैठ गया । जब उस साधुने आँखे खोली तो राजा कहता है कि आप यहाँ अकेले बैठे है, खानेका भी प्रबंध नहीं है, आपके पास कोई दूसरा साथी भी नहीं है, फिर आप यहाँ अकेले क्यों पडे हैं ? आपका नाम क्या है ? तो वह साधु कहता है कि मेरा नाम अनाथी मुनि है । राजाका चित्त भर आया और बोला— महाराज अब आप आजसे अनाथी नहीं रहे । मैं आपका नाथ बनता हूँ । आप मेरे घर चलिए । तो राजाने सोचा कि शायद यह सोचते होंगे कि हमे बहका तो नहीं रहे तो राजा बोला कि आप जरा भी संकोच न करे । मैं ५०० गाँवोका राजा हूँ, मेरे पास बडा मौज है, बडा वैभव है, बडा आराम है । आप मेरे यहाँ आरामसे रहेगे, आप रचमात्र भी चिन्ता न करे । तो वह मुनि बोलता है—राजन्, ऐसा तो पहिले मैं भी था । तुम्हारे यहाँ जाकर मैं क्या करूँगा ? राजा बोला— क्या आप भी पहिले हमारी ही तरह राजा थे ? हाँ मैं भी ५०० गाँवोका राजा था । ... फिर आप अपने को अनाथी क्यों कहते है ? तो मुनि बोले कि सुनो ! जब मैं राजा था तब एक बार मेरे शिरमे बडा भयानक दर्द हुआ । उस दर्दको मिटानेके लिए बहुतसे डाक्टर वैद्य हकीम आदि आये । सभी ने खूब इलाज किया ।

परिजनोने भी बड़े प्रेमकी टीका करी, पर मेरे उस शिरदर्दको कोई रचमात्र भी न वांट सका। तबसे मुझे यह ज्ञान जगा कि ओह मैं तो अनाथ हूँ। यहा मेरा कोई रक्षक नहीं, मेरे दुःखका रचमात्र भी कोई भोगने वाला नहीं। वस सब राजपाट छोडकर यहा जंगलमे बैठा हूँ और सबसे निराला जो एक ज्ञानस्वरूप आत्मतत्त्व है उसकी सुधि मैंने ली। राजा चरणोमे गिरकर बोला—धन्य है आपको, और आपका यही मार्ग अच्छा है। तो इस कथानकमे बतानेकी बात केवल इतनी है कि कोई हमारे सुख दुःखमे साथी नहीं है।

आत्माके एकत्वके उपयोगपर शान्तिविकासकी निर्भरता—सारी बातें हमे अकेले ही भोगनी पडती है। जन्म हो तो, मरण हो तो, सुख हो तो, दुःख हो तो, सभी बातें खुदको ही भोगनी पडती है। कदाचित दो बच्चे एक साथ ही पैदा हो तो भी एक साथ जन्मे न कहलायेगे। एक अपनी आयुसे जन्मा, दूसरा अपनी आयुसे जन्मा। न किसीके साथ जन्म है, न मरण, न सुख, न दुःख। सभी अपने अपने जन्म मरण सुख दुःख आदिकको भोगते है। यह ससार जिसका स्थान इतना विशाल है जिसका वर्णन करनेमे समझो कि अनन्त है, जिसकी कोई आखिरी नहीं है। इतनी बड़ी दुनियामे जैसे आज यहा उत्पन्न हुए हैं, तो इतने बड़े इस ससारमे दुःख कोई नहीं चाहता। सभी सुख चाहते है। मगर सुख भी चाह करनेकी चीज नहीं है। सुख और दुःखसे परे जो आनन्दभाव है वह केवल आत्मा मे ही मिलता है दूसरी चीजके सम्बन्धमे नहीं मिलता, दूसरे रागद्वेषसे नहीं मिलता। केवल अपने आपका अकेलापन जितना बढता जायगा, अपने उपयोगमे अपने आपका जैसा अकेलापन समाता जायेगा वैसा आनन्द उत्पन्न हो जायेगा। कुछ इससे भी अदाज कर लीजिए। जब कभी कोई बड़ा दुःखी होता है तो बहुत दिनों तक दुःखी होनेके बाद आखिर उसे शान्ति कब मिलती है? जब ही चित्तमे यह निर्णय करने लगता है कि मैं तो अकेला हूँ। जितना-जितना अपने अकेलेपन का भाव बढता है उतना ही आनन्द बढता है और जितना समागमोकी ओर लगाव बढता है उतना ही क्लेश बढता है। संसारमे न सुख पाने की चीज है, न दुःख। तो न सुख पानेके उपायोमे लगना है, न दुःख पानेके उपायोमे लगना है। लगना है आनन्द पानेके उपायोमे। तो आजकी बातमे यह ध्यानमे रखना है कि न तो ससारमे दुःख चाहनेकी चीज है न सुख, किन्तु आत्माका अद्वैत जो जब भी समझमे आयगा तो वह आनन्द पानेकी चीज है। अब वह आनन्द व... सम्बन्धमे कल बताया जायगा।

विषयपारतन्त्र्य विना शान्तिमार्गके प्र... सहज श्रुति
कुछ विशेष कहना है कि एक भाई साहबने ऐ... रखी कि
किस विषयपर प्रवचन होगा? तो भाई मैं य... न बता

विषयपर बोलूंगा। बोलनेकी बात तो मैं कह सकूंगा, पर यह न कह सकूंगा कि कल मैं किस विषयपर बोलूंगा, क्योंकि यह पुस्तक पासमे है, थोडा परिचय दिया जा सकता है, लेकिन यह बात नहीं बतायी जा सकती। विषय कुछ भी बतानेके बाद हमारा बोलना प्राकृतिक न हो पायगा। उसमे हमे बनावट करनी पड़ेगी, उसका हमे ख्याल रखना होगा और बनावटके बोल निकलेंगे, वह हमारी प्रकृतिके अनुकूल नहीं है। विषय केवल एक ही है, सदाके लिए है कि हमारी आकुलता कैसे मिटे, अशान्ति कैसे दूर हो ? अब कोई अन्य विषय बताकर बोलनेमे हम अपने भावोमे प्रसन्न नहीं हो सकते और उसमे हम संतोषजनक बात नहीं सकते। इसलिए विषय एक है केवल कि हमे शान्ति चाहिए। हमारे संसारके ये दुःख मिटें, मुक्ति कैसे प्राप्त हो ? भाई हमारा विषय सदाके लिए यही है। अब वह विषय कभी किसी अन्य पद्धतिसे आयगा, कभी अन्य पद्धतिसे। तो विषय बता करके बोलना हमसे अच्छा न बन सकेगा और न हम अपने मनोभाव ही अच्छी प्रकार व्यक्त कर सकेगे।

सत्य सहज आनन्दके लाभकी प्रतीक्षा—सुख शान्तिके अभिलाषी पुरुषने अब तक यह निर्णय किया है कि जगनमे जो सुख और दुःख होते हैं वे दोनों ही बेकार हैं। जैसे दुःखमे आकुलता भरी है वैसे ही सुखमे भी आकुलता भरी है। सुख सदा नहीं रहता, दुःख भी सदा नहीं रहता। बल्कि दुःख सदा न रहे यह तो इष्ट है, पर सुख सदा न रहे यह अनिष्ट है। दुःखमे प्रभुकी सुध रहती है और सांसारिक सुखमे प्रभुकी सुध भी नहीं रहती। निश्कर्ष यह है कि सुख और दुःख दोनों ही अहित हैं। इस कारण जैसे कोई दुःखका उपाय नहीं चाहता इसी तरह सुखका भी उपाय न चाहना चाहिए। इतनी बात सुनकर किसी जिज्ञासुके चित्तमे यह शंका हो सकती है कि सुख भी यदि बुरा है तो फिर शास्त्रोमे जो भगवानके अनन्त सुखकी महिमा बतायी है वह फिर क्यों बताया ? तो उत्तरमे संक्षेपमे इतना समझना चाहिए कि जिन ऋषी आचार्योंने भगवानके गुणोका वर्णन करते समय सुख शब्दसे भी कहा हो, भगवानके अनन्त सुख है, तो यह उन आचार्योंने इन मोही जनो पर दया करके लिखा है। शब्दका जो अर्थ है उसकी दृष्टिसे यह बात ठीक नहीं बैठती कि भगवानको कहा जाय कि वे सुखी हैं। भगवान सुखी नहीं हैं किन्तु आनन्दमय हैं। सुख शब्दका अर्थ है—जो इन्द्रियको सुहावना लगे। भगवानके जब तक शरीर भी रहता है तब तक इन्द्रियका कोई उपयोग नहीं। भगवानके इन्द्रियसुख नहीं है, वहाँ पर भी अतीन्द्रिय सुख है, आत्मासे उत्पन्न हुआ आनन्द है। और जब शरीरसे मुक्त हो जाते हैं फिर उनको कभी शरीर न मिलेगा। वे निकल परमात्मा हो जाते हैं। भगवानके इन्द्रियसुखका साधन नहीं है। भगवानको अनन्तसुखी कहना यह यद्यपि आचार्योंको भीतरसे इष्ट न था। वे जानते थे कि सुख शब्दका अर्थ है वास्तविक और आनन्दका अर्थ है आत्मीय विशुद्ध आनन्द,

लेकिन इन मोही जीवोंको सुख शब्दसे बड़ा संस्कार लगा हुआ है। वे सुखको बड़ा महत्त्व देते हैं। उनको समझानेकी आवश्यकता है तो उनकी ही भाषामें आचार्योंने बोल दिया कि भगवान् अनन्त सुखी है। यदि शुद्ध परिभाषासे बोला जाय तो यह बोला जायगा कि भगवान्के अनन्त आनन्द है। और फिर शास्त्रोंमें आनन्द शब्दका भी बहुत वर्णन है। भगवान् शाश्वत आनन्दमय है, सच्चिदानन्दमय है, ज्ञानानन्दस्वरूप हैं, उनके अविचल आनन्द है। आनन्द शब्दका ही बहुत-बहुत प्रयोग किया गया है और उसके लिए शब्द दिया है परमानन्द, सहजानन्द, निजानन्द, चिदानन्द, आत्मीयानन्द आदिक। अनेक बार इनका वर्णनमें प्रयोग भी हुआ है। तो भगवान्के सुख नहीं है किन्तु आनन्द है।

• सुख, दुःख और आनन्दकी स्थितिकी प्रज्ञताका लाभ—आनन्द, सुख और दुःख इन तीनोंमें जो अन्तर समझ लेगा वह अपने पर दया करके अपना बड़ा भारी काम कर लेगा। सुख और दुःख इनमें व्यग्र रहता है यह मनुष्य। सुखमें भी आकुलता भोगता है और दुःखमें भी आकुलता भोगता है। एक आत्माकी दृष्टि छोड़कर बाह्य पदार्थोंमें दृष्टि रखकर जो भी मनुष्य हो, चाहे कोई महा गरीब हो, चाहे कोई राजा महाराजा चक्रवर्ती हो, यहाँ तक कि चाहे कोई गृहस्थावस्थाका तीर्थंकर ही क्यों न हो, यदि उसकी बाह्यमें दृष्टि है तो समझिये कि उस बाहरी लगावसे वह बलेश मान रहा है। तो अपने बारेमें यह निश्चय रखना चाहिए कि मेरा हित इस सासारिक सुखसे नहीं है। सुखकी सुविधायें, सुखके साधन, सुखके लिए इस देहसे भी प्रीति रखना आदिक ये सब बेकार हैं। आत्मीय आनन्द पानेके उपायमें लगना चाहिए। सर्वप्रथम इन तीन बातोंका अन्तर समझ लेना-बहुत जरूरी है। सुख और दुःख दोनों अहित रूप हैं। और इतनी ही बात नहीं, सुख अहित है और सुखका साधन जो बाहरी चीजें हैं वे भी अहितरूप हैं, और सुखका निमित्त जो पुण्यकर्मका उदय है वह भी अहितरूप है और पुण्यकर्मका जिस शुभभावसे बनता है (परोपकार, करुणा आदिकसे) वह शुभभाव भी जीवके हितरूप नहीं है, अहितरूप है। जीवका हित तो केवल ज्ञाता दृष्टा रहनेमें है, यही आनन्दकी स्थिति है।

अपने आपमें अपने सर्वस्वका निरीक्षण—भैया ! बहुत सावधानीपूर्वक अपने आप में अपना सर्वस्व निरखिये। प्रथम तो यहाँ मेरा कोई पहिचानने वाला ही नहीं। यह सब भ्रम है कि मुझे ये लोग पहिचानते हैं, इनको मैं जानता हूँ। मैं जो एक स्वतंत्र सत् हूँ, ज्ञानानन्दस्वरूप हूँ उसके पहिचानने वाला यहाँ कोई नहीं है। और यदि कोई पहिचानने वाला हो तो वह तो अपने ज्ञानमें आ गया, उसका क्या व्यक्तित्व रहा उसकी दृष्टिमें, क्यों कि मैं जो आत्मा हूँ तो सहज ज्ञानस्वरूप हूँ, और ऐसा सहज ज्ञानस्वरूप किसी की पहिचानमें आ गया तो उसके लिए तो सब समान है, सब एक हैं। यह ज्ञान ही स्वरूप है।

मैं अलगसे क्या रहा ? कोई व्यक्ति अलगसे क्या रहा ? ज्ञातासे ज्ञानसे मैं कुछ अलग रहता नहीं । जो ज्ञानी नहीं है वह मुझे पहिचानता नहीं है । जब मेरा कोई यहाँ पहिचानने वाला तक भी नहीं है तो फिर किस लिए इतने विकल्प ? किसलिए इतना परिग्रहके सचय की लालसा ? किसलिए इतनी नामवरीकी चाह ? ये सब बातें बेकार हैं । ये सब माया-स्वरूप हैं, पर्यायरूप हैं, विनाशीक हैं, कर्मोंके प्रेरे हुए हैं । आज यहाँ उत्पन्न हो गए हैं तो इतने मात्रसे मेरा क्या सम्बन्ध बना ? बहुत बड़े भवितव्यकी बात है उनकी जिनको अपने आत्माके स्वरूपका परिचय हो गया । जिनके कारण घर रहने वाले बच्चे स्त्री आदिक सबको इस निगाहसे तक रहा है कि जैसे जगतके अन्य सब जीव हैं वैसे ही ये घरके भी जीव हैं । जैसे जगतके अन्य नगरोंके देशोंके पड़ोसियोंके जीव कर्मोंसे बद्ध हैं वैसे ही ये हमारे घरके चार जीव भी कर्मोंसे बद्ध हैं । जैसे जगतके अन्य सभी जीव अपने अपने कर्मोदयसे ही सुखी अथवा दुखी होते हैं वैसे ही ये मेरे घरमें रहने वाले चार जीव भी अपने ही कर्मोदयसे सुखी अथवा दुखी होते रहते हैं । जैसे जगतके अन्य जीव अकेले ही जन्मते व मरण करते हैं ऐसे ही ये मेरे घरके जीव भी अकेले ही जन्मे हैं व अकेले ही मरण करके चले जायेंगे । जैसे जगतके अन्य जीवोंसे मेरा कुछ हित नहीं हो रहा वैसे ही मेरे घरके इन चार जीवोंसे भी मेरा कुछ हित न होगा ।

मेरा हित एवं शरण—मेरा हित करने में समर्थ केवल मैं ही हूँ, जब मैं ज्ञान ज्योतिमें आऊँगा । दूसरा अन्य कोई मेरा शरण नहीं है और जो ज्ञानज्योतिर्मय है ऐसे सशरीर भगवान् अथवा अशरीर भगवान्, इनका ध्यान हमारा शरण है । जैसे हम आप चित्तमें धन वैभव कुटुम्ब परिजन आदिकों बसाये रहते हैं । तो उनको चित्तमें बसाये रहने से कुछ भी अपना हित नहीं होता । इसके बजाय यदि भगवान्के स्वरूपको चित्तमें बसाये होते तो उससे एक शान्तिका मार्ग प्राप्त होता, अपना उद्धार होता । तो आप सोच लीजिए कि चित्तमें बसाये रखने योग्य ये परिजन, मित्रजन कुटुम्बीजन आदि हैं या भगवान् का स्वरूप ? जिन्दगीके दिन तो व्यतीत हो जायेंगे । जीवन हुआ, किसी दिन जन्म लिया, युवक हुए अथवा बूढ़े हो गए । पर कुछ ही दिनोंमें वह भी समय निकट आने वाला है जब कि यह जीवन भी न रहेगा । यह देह भी छूट जायगा । यह देह जला दिया जायेगा । तो इस देहको छोड़कर जाने वाले इस आत्माका कोई यहाँ साथी रह सकेगा क्या ? अब भी साथी नहीं है, आगे क्या साथी होगा ? यह सब जान कर चित्तमें यह बात जरूर लाना चाहिए कि जिस प्रकार बन सके अपना कल्याण करे । आत्मकल्याणसे बढ़कर अन्य कोई भी महत्त्वशाली बात नहीं है । मैं हूँ, जीव हूँ ना कुछ । जो भी पदार्थ होता है वह किसी न किसी रूपमें व्यक्त रहा ही करता है । तो मेरी व्यक्ति कषायके रूपमें रहे, इससे लाभ

नहीं, मोह रागद्वेषादिवरूप रहे इससे भी लाभ नहीं, किन्तु मेरी व्यक्ति मेरे स्वरूपके प्रकाश में रहे तो इससे लाभ है, ऐसा जानकर हमें इस आत्मीय आनन्द पानेके उपायके परिचयमें चलना चाहिए ।

आनन्द पानेके उपायका परिचय—यहाँ तक इस साधकने यह निर्णय किया है कि सासारिक सुख न तो हितरूप है और न दुःख ही हितरूप है, किन्तु आत्मीय आनन्द ही हितरूप है । इस निर्णयके बाद यह प्रबल जिज्ञासा उठना स्वाभाविक है कि तब फिर इस आनन्दको पानेका उपाय क्या है ? देखिये—शुद्ध सहज शाश्वत निर्वाध पवित्र स्वाभाविक आनन्द पानेके लिए दो बातोंका परिज्ञान करना अत्यन्त आवश्यक है । पहिली बात तो यह है कि जिसको आनन्द चाहिए वह है क्या ? किसको आनन्द चाहिए ? मुझको चाहिए ? ऐसा उत्तर तो भट आ जाता है, पर जिस मुझको चाहिए वह मैं हूँ क्या, इसका समाधान नहीं कर पाता । जिसको आनन्द चाहिए वह प्रथम तो यह निर्णय करे कि वह मैं हूँ क्या जिसे आनन्द चाहिए । किसी भिखारीको भी यदि आप कुछ देना चाहते हैं तो उसका परिचय तो पहिले कर ही लेते हैं कि किसको भीख देना है ? मुझे अपने आपको आनन्द देना है तो मैं पहिले उसका परिचय तो करूँ जिसको आनन्द देना है । अन्यथा तो केवल बात-बात ही बन जायगी, उसका आधार न विदित हो पायगा कि हमें करना क्या है । जैसे एक कभी सहारनपुरमें यह घटना घटी कि किसी पुरुषके पास कोई छोटी चवन्ती थी, वह चलनी न थी । उसको उसे चलाना था । सो किसी हलवाईकी दूकानमें गया । वहाँ वह चवन्ती चल गई । उससे उसे सामान भी मिला और कुछ पैसे भी वापिस मिले । तो जब वह वापिस लौटा तो मारे खुशीके वह चिल्लाने लगा कि चल गई, चल गई । उसका मतलब तो यही था कि मेरी चवन्ती चल गई, पर वह समय था साम्प्रदायिक भगडोका । सो सुनने वाले लोगोंने सोचा कि लड़ाई चल गई, सो सभी दूकानदार अपनी अपनी दूकानोंमें ताला लगाकर घर भाग गए । देखिये बात तो क्या थी कि चवन्ती चल गई पर लोगोंने क्या समझ लिया कि लड़ाई चल गई । तो जैसे मूलका पता न रहे तो बात बहुत बढ़ जाय, यो ही समझिये कि यहाँ बात बहुत बढ़ गई और आधारका कुछ पता नहीं । लोग कह उठते कि मुझे सुख चाहिए, पर उन्हें यही पता नहीं कि वस्तुतः किसको सुख चाहिए, सुख किसे चाहिए, आनन्द किसे चाहिए ? इसका पता ही नहीं ।

जब तक मैं अपना पता न कर लूँ तब तक सुखका कोई मार्ग नहीं मिल सकता । इसलिए आनन्द पानेके उपायकी अगर खोजमें हूँ तो प्रथम यह आवश्यक होगा कि मैं उसे जान जाऊँ जिसे कि आनन्द पाना है । दूसरी बात यह जाननी होगी कि जो चाहिए वह भी क्या है ? कोई ऐसा बेवकूफ न होगा कि जिसे जो चीज चाहिए उसीका पता न हो । जो चीज चाहिए उसका पता सभीको रहता है । हमको अगर आनन्द चाहिए तो उस

आनन्दका भी तो पता होना चाहिए कि वह आनन्द है क्या ? जिसे आनन्द चाहिए वह है क्या और जो आनन्द चाहिये वह है क्या ? इन दो बातोंका ज्ञान करना आवश्यक है । इसी आधारपर आनन्द पानेके उपायकी बात चल सकती है ।

आत्मस्वरूपके परिचयका उपक्रम—जब हमे आनन्द पानेके लिये आनन्द व आत्मा स्वरूपकी समझके लिये चलना है तो प्रथम समझिये कि आत्माका स्वरूप क्या है, मैं क्या हूँ ? इसका सीधा उत्तर तो यही है कि मैं वह हूँ जो सदा रहता है । मेरा वह स्वरूप है जो मुझसे कभी छूटता नहीं है । जो मेरा है वह मुझसे कभी अलग होता नहीं । जो मेरा नहीं है वह मुझसे अलग हो जाता है । मैं वह हूँ जो सदा रहता हूँ । यदि अपने बारेमें मैं यह सोचने लगूँ कि मैं तो लुट जाने वाला हूँ, मर जाने वाला हूँ, तो ऐसा मैं कोई पसंद करेगा क्या ? कोई न पसंद करेगा । जो पदार्थ सत् है, है । किसी भी रूपमें हो, जो है उसका कभी नाश नहीं होता । मैं हूँ, सदा रहने वाला हूँ और हूँ चैतन्यस्वरूप । मेरा स्वरूप जो मुझसे कभी अलग न हो वही स्वरूप है । देह अलग हो जाय, कषाय अलग हो जाय, विचार वितर्क अलग हो जावे । धन वैभवकी तो बात क्या कहे वे तो प्रकट अलग हैं, ये मेरे स्वरूप नहीं, किन्तु मेरा स्वरूप है एक चैतन्य जानन देखन । सो गया कोई पुरुष उसको लोग कहते हैं कि यह कुछ समझ नहीं पा रहा, पर ऐसी बात नहीं है । वह अपने अंतरंगमें कुछ समझता चला जा रहा है । ५-६ घंटेको किसीको तेज नींद आ गयी । तो उस सोती हुई अवस्थामें लोग तो समझते हैं कि अब यह सो रहा है, इसे कुछ भी ज्ञान नहीं है, पर ऐसी बात नहीं है । उसमें ज्ञान निरन्तर चल रहा है । सोने वाला चाहे पूछे कि मैं इस समय तो कुछ जान ही नहीं रहा था, सोता रहा, पर ऐसी बात नहीं है । सोनेमें भी वह निरन्तर जानता ही रहता है । कमसे कम इतना तो जानता ही है कि ६ घंटा सोया । तो आनन्दपूर्वक सोनेका उसने अनुभव तो किया । वह जानता ही रहता है । कभी कभी स्वप्न के रूपमें जो दिखता है वह और है क्या ? वह ज्ञानका ही तो एक व्यक्तरूप है । स्वप्नमें देखा कि मैं अमुक काम कर रहा हूँ, मैंने बड़ा ही गुणभरा काम किया । किया तो कुछ भी न था मगर स्वप्न ऐसा दीख गया तो वहाँ बात थी क्या कि ज्ञान उस समय चल रहा था । तो यह ज्ञान इस चैतन्यस्वरूपसे कभी अलग नहीं होता । वह ज्ञान मेरा स्वरूप है जिसके कारण यह आत्मा देखता और जानता है । अब आप समझ लीजिए कि जो अपने स्वरूपके चिन्तनमें लगता है, जो केवल अपने कामसे ही मतलब रखता है उसे कभी आकुलता नहीं होती ।

मात्र जानन देखनकी वृत्तिमें लाभ—लोकमें जो चतुर पुरुष होते हैं वे यही निर्णय दिए हुए हैं कि मुझे दूसरेसे क्या करना है ? मुझे तो एक अपने कामसे ही मतलब है ।

जरा परमार्थसे सोचो कि मुझे क्या करना है और मे ? एक अपने कामसे ही काम रहे । मेरा काम है जानन देखन । वस देख लिया जान लिया, इतने तक ही कोई रहेगा तो वहाँ किसी प्रकारका दुःख नहीं । जो इतनेसे अधिक बड़ा वस वहाँ ही विपत्तियाँ हैं । एक साधुके पास कोई सेठ आया तो साधुने सेठसे कहा कि तुम भगवानके दर्शनका नियम कर लो । तो सेठ बोला कि महाराज यह बात हमसे तो न बन पायेगी क्योंकि मंदिर हमारे घरसे बड़ी दूर पड़ता है । तो साधु बोला—अच्छा यह बताओ कि तुम्हारे घरके ठीक सामने क्या है ?

• एक कुम्हारका मकान । वहाँ घरसे निकलने पर तुम्हें सबसे पहिले क्या दीखता है ? •
 एक भोटा । वस उस भोटा का चाँद ही प्रतिदिन देखकर तुम भोजन किया करना । अच्छी बात है । तो घरके सामने भोटाके चाँदको देखकर वह सेठ रोज भोजन करे । साधु ने यह बात यो इसलिए कहा था कि जरा इसकी आदत तो बने, फिर आगे और बात करेंगे । एक दिन कुम्हार उस भोटेको बहुत ही सवेरे खानपर मिट्टी लानेके लिए खेद ले गया । काफी दिन चढ़ आया । तो वह सेठ उस कुम्हारके घर गया और पूछा कि भोटा आज कहाँ गया, तो पता लगा कि अमुक जगह खानमे है । वह उस खानके पास गया । जब वह सेठ उस खानके निकट पहुँचा तो उसी समय क्या घटना घटी कि उस कुम्हारको खानमे कोई अशफियोसे भरा हडा मिला । खडे होकर यह देखने लगा कि किसीने देख तो नहीं लिया । तो ज्यो ही वह कुम्हार खडा हुआ त्यों ही सेठको उस भोटेका चाद भी दिख गया और यह कह लौट पडा कि वस वस देख लिया । उस सेठका मतलब तो था कि मुझे जो कुछ देखना था सो देख लिया, पर कुम्हारने समझा कि सेठने मुझे अशफियोका हडा पाते देख लिया । सो कुम्हार बोला—अरे सेठ जी सुनो तो । तो सेठ बोला—वस वस देख लिया । कुम्हार उस अशफियोके हडेको सेठके घर लाया और बोला कि इन अशफियोमे से कुछ हमे दे दो और कुछ आप ले लो । राजासे न बताना, नहीं तो ये सभी अशफिया छिन जायेंगी । तो वह सेठ अब सोचने लगा कि देखो—केवल एक भोटाके चादके दर्शनका नियम ले लेने पर तो इतना धन मिला, यदि प्रभुके दर्शनका नियम ले लिया होता तो न जाने कितना धन मिलता ? तो वास्तविक बात यह है कि प्रभुके सत्यस्वरूपका दर्शन हो जाय तो उससे हमे लाभ है । ससारके सर्व सकट छूट जायें तो इससे बढ़कर लाभकी बात और हमारे लिए क्या हो सकती है ? यदि आत्माके सत्यस्वरूपका निर्णय कर लिया जाय तो विदित होगा कि आनन्द क्या है, आनन्दका सत्यस्वरूप क्या है ?

आत्मस्वरूप और उसके परिचयका पौरुष—आत्माका स्वरूप समयसारमे कहा है कि जो रूप, रस, गंध, स्पर्शरहित है, किन्तु एक चैतन्यमात्र है, ज्ञायकस्वरूप है, जिसका कोई आकार निर्दिष्ट नहीं है वह है आत्मा । आत्माको समझनेके लिए केवल एक ज्ञानस्वरूप

का ही विचार करे कि जो ज्ञान ज्ञान है सो आत्मा है । यो ज्ञानमात्र तत्त्वका ध्यान करे तो अन्य विकल्प छूटकर ज्ञानमे केवल ज्ञानस्वरूप रह जानेके कारण जो सहज ही आनन्द का अनुभव होता है उस अनुभवमे आत्माको समझ लेनेपर यह भाव बनता है कि अन्य सब बातें बेकार हैं । जीवका हित केवल इस अनुभूतिमे ही है । सम्यक्त्व होनेपर जो बताया गया है कि सहज वैराग्य जगता है जीवका । ससार शरीर भोगोसे विरक्ति हो जाती है जीव की । उसका कारण तो यही है कि एक सम्यक्त्वका ऐसा अनुभव जगा है कि जिस अनुभव मे उसे अन्य सब बातें नीरस जंचने लगती है । तो यो ज्ञानमे ज्ञानमात्र निज स्वरूपका अनुभव करनेपर जीवको आत्माके स्वरूपका स्पष्ट भान होता है तो आनन्दका उपाय समझनेके लिए दो बातें जो कही गई थी—एक तो आत्माका यथार्थस्वरूप समझ लेना और दूसरा आनन्दका भी स्वरूप समझ लेना, ये दो बातें अत्यन्त आवश्यक हैं । तो आत्माका स्वरूप समझनेकी बात शब्दों द्वारा संक्षेपमे यहाँ कहा है लेकिन आत्मा शब्दोसे नहीं समझा जाता है । यह खुदको ही अपनेमे ज्ञानरूप पुरुषार्थ करना होगा और उस ज्ञानरूप पुरुषार्थसे स्व आचरणसे अपना आत्मा विदित होगा । यह सब अपने आपके पुरुषार्थपर निर्भर है । अन्यथा शब्दों द्वारा जो बताया गया है वह सब सकेत है, संक्षेप है । करना होगा खुदके ही स्वरूपका ज्ञान, ज्ञानमे ज्ञानस्वरूपका ही ज्ञान । तो उसे अनुभव हो जायेगा कि मैं आत्मा क्या हूँ ? शब्दों द्वारा जो ऊपरी ज्ञान करके संतोष कर लेते हैं और भीतरमे वास्तविक ज्ञान पुरुषार्थ नहीं जगता उनको आत्माका भान नहीं हो सकता । कोईसा भी कार्य हो, जो एक प्रयोगात्मक है उस कार्यको तो करना ही होगा । जो कार्य प्रयोग द्वारा ही साध्य है उसके लाभके लिये तो कार्य ही करना होगा, सीखना होगा । वह कार्य मात्र शाब्दिक ज्ञान द्वारा साध्य नहीं है ।

प्रयोग बिना मात्र शाब्दबोधसे कार्यसिद्धिके लाभका अभाव—शाब्दिक ज्ञानसे ही संतोष मानने वाली ऐसी श्रद्धा होती है जैसे कि एक उदाहरण है कि एक स्कूलमे छात्रों को तैरनेकी कला सिखाई जा रही थी । तो मास्टर साहब जो खुद भी तैरना नहीं जानते थे, वे पुस्तकोंके आधारसे सिखा रहे थे—देखो पानीमे इस तरह गिरा जाता है, हाथ यो खींचे जाते हैं, पैर यो फटफटाये जाते हैं, यों अनेक बातें तैरनेके सम्बन्धमे सिखा दी गईं । कुल ५-६ माहका कोर्स था । सिखानेके बाद जब उनकी परीक्षा लेनेके लिए नदीपर लाये तो सभी लड़कोंको एक लाइनसे खड़ा कर दिया । कहा देखो—हम १, २, ३ कहेंगे । जब ३. कहे तो तुम सभी विद्यार्थी इस नदीमे तैरकर अपनी तैरनेकी कलाका प्रदर्शन करना । जब मास्टरने १, २ कहकर ३ कहा तो सभी विद्यार्थी नदीमे कूद पड़े । मगर वे तैर न

सके । नदीमें डूबने लगे । अरे तैर भी क्यों सके ? तैरनेकी कला सीखना यह तो एक प्रयोग द्वारा साध्य बात थी, शब्दों द्वारा तैरना कैसे सीख सकते थे । सो जब वे बालक डूबने लगे तो वहाँके सभी नाविकों ने उन्हें बाहर निकाला और नाविकोंने मास्टरको बहुत डाटा कि तुमने बड़ी बेवकूफी की । लड़कोंको बिना तैरना सिखाये ही नदीमें कुदा दिया । तो मास्टर बोला—अजी हमने ६ माह तक इनको तैरनेकी कलाका सारा कोर्स पढ़ा दिया । ये लोग तैरनेकी कलाके विषयमें इतना जानते हैं जितना कि तुम लोग भी नहीं जानते । नाविक लोग मास्टरकी बेवकूफी पर हँसने लगे । तो जो प्रयोगसाध्य बात है वह शब्दों द्वारा नहीं सिखाई जा सकती । अभी हम आप सभी रोज-रोज घरमें रोटियाँ बनाते हुए देखते हैं । कैसे आटा गूदा जाता है, कैसे बेला जाता है, कैसे सेका जाता है । रोज रोज देखते हैं, और पूछा जाय तो रोटी बनानेकी विधि भी अच्छी प्रकार बतला देंगे, पर कह दिया जाय कि जरा रोटियाँ बनाओ तो कोई न बना पायेंगे । तो जो बात प्रयोगसाध्य है वह बात शाब्दिक ज्ञान द्वारा साध्य नहीं है । इसी प्रकार आत्माका अनुभव भी शाब्दिक ज्ञान द्वारा साध्य नहीं किन्तु खुद ही अपने हृदयको साफ करके, जगतके पदार्थोंको अस्तर जानकर, उनसे उपेक्षा भाव करके अपने ज्ञानस्वरूपको ले तो अनुभव हो सकता है । तो आत्माके स्वरूपको जाननेकी बात यो है ।

आनन्दके स्वरूपकी भाँकीके लिये उत्सुकता—अब दूसरी बात पर विचार करो कि मुझे चाहिए आनन्द । तो उस आनन्दका स्वरूप क्या है ? आनन्दका स्वरूप है सहज अनाकुलता । जहाँ रंच मात्र भी आकुलता नहीं और ऐसी ही निराकुलता की श्रद्धा स्वय होती है । इसमें परकी आधीनता नहीं है । केवल एक स्वके आलम्बनसे यह एक सहज अनाकुलताका अनुभव होगा । उस सहज अनुभवका ही नाम आनन्द है । अनाकुलता होगी कब ? जब अनाकुल सहज स्वभावका ज्ञान हो । यह स्वरूपका आचरण प्रतीति कब बनेगी ? जब हमको यह ज्ञान हो कि मैं अविकार ज्ञानस्वभाव हूँ । जगतके जीवोंने अभी तक सुखकी आशासे बहुतोंको शरण बनाकर बहुतोंसे आशा रखी कि मुझे इनसे सुख शान्ति मिले, लेकिन सबका आश्रय, सबका आलम्बन ये सब धोखा देनेके ही कारण बने, इनसे बरबादी हुई, जन्म मरणकी परम्परा बढ़ी, पर शान्ति न मिली । इसने सबका शरण ग्रहण किया पर एक निजका शरण नहीं ग्रहण किया । इसकी दृष्टिमें अन्य अनेक जन सुखदाता विदित रहे । ये भाई, मित्रजन, रिस्तेदार लोग मुझे सुख देंगे ऐसी दृष्टि तो रही, पर यह ध्यान कभी नहीं किया कि मैं स्वयं आनन्दस्वभाव हूँ । और उस स्वयंका आनन्द ग्रहण करें तो आनन्द प्राप्त होगा । अर्थात् अपने अविकार स्वभावका ज्ञान नहीं किया । अविकार स्वभाव यही हुआ कारण सहज परमात्म तत्त्व । इसका शरण नहीं लिया । इस ही कारण

यह अब तक परदृष्टि रख करके संसारमें रूला रहा ।

आनन्दकी उपादेयता व सुख दुःख दोनोंकी हेयरूपता—अभी कुछ दिन पहिले यह प्रकरण था कि संसारमे सुख और दुःख दोनों ही हेय तत्त्व है । और इसके कारणभूत, साधनभूत, बाह्य उपायभूत जो इष्ट समागम हैं वे भी हेय है । इष्टका समागम हो तो उसको जरूर दुःख होगा । योगभूमिमे क्यों सुख बताया गया है लौकिक दृष्टिसे ? वहाँ इष्टवियोग नहीं है । जुगलिया उत्पन्न होते हैं, वही दोनों स्त्री पुरुष बनते हैं ऐसी वहाँकी पद्धति है और उनके बच्चे जब उत्पन्न हो गए तब उनकी आयुका अन्त होने लगता है । वहाँ बच्चे गर्भसे बाहर निकले कि पिताको तो आयी भीक और माताको आयी जिवाई । तो दोनों गुजर जाते हैं । माता पिताने बच्चोको नहीं देखा, बच्चोने माता पिताको नहीं देखा । इसका मतलब यही है कि इष्ट समागम नहीं हुआ । इष्ट समागम नहीं हुआ तो बस उन्हें किस बात का दुःख हो ? जिनको इष्ट समागम होता है उनको अवश्य ही कष्ट भोगना होता है । जो बाहरी पदार्थोके समागमको इष्ट समझते हैं उनको नियमसे वियोग होगा । चाहे कोई कितना ही धनिक हो, कैसा ही बुद्धिमान हो पर जो इन बाहरी समागमोको अपना इष्ट समझेगा उसके दुःखको कोई मेट न सकेगा । उसकी अंतिम दशा यही होगी कि दुःखी होना पड़ेगा । तो यह इष्ट समागम, जिनके लिए निरन्तर ध्यान बना रहता है वह तो बरवादीका ही साधन है । तो ये सांसारिक सुख जो कि दुःखके वारण हैं वे भी हेय हैं, और सुख दुःखके निमित्तभूत जो कर्मोदय हैं, पुण्य पाप हैं वे भी हेय हैं, और पुण्य पापके कारण जो शुभ अशुभ भाव हैं, विकारभाव हैं वे भी हेय हैं । तो निष्कर्ष यह निकला कि शुभ और अशुभ दोनों प्रकारके विकारभाव होते हैं परके आश्रयसे । तो परावलम्बन यह भी हेय है । अर्थ यह निकला कि स्वका आश्रय ही उपादेय है । जब यह जीव अपने इस स्वतंत्र अविकार सहज ज्ञानस्वभावका ज्ञाता होता है तो अपने ही स्वभावका आश्रय करता है । स्वभावका आश्रय करनेसे सहज अनाकुलता उत्पन्न होगी और आनन्द जोगेगा । यही है आनन्द पानेका उपाय ।

आनन्दके परिचयकी विशेषतामें आनन्दका लाभ—भैया ! जब यह आत्मा सहज स्वभावका ज्ञाता हो गया तो ज्ञाता होनेके साथ ही उसमे यह सहज कला आ जाती है कि अब उसको भोगोकी इच्छा नहीं रहती । जब अविकारी ज्ञानस्वभावका आश्रय करके एक विचित्र अनुपम स्वाधीन सहज आनन्दका अनुभव हो तो इसके सामने अन्य बातें असार जंचती हैं । तो उसको भोग शरीर आदिककी इच्छा न रहेगी । उसका तो सारा उपयोग परिवर्तित हो गया । जो उसका विचारवी ओर उपयोग लगा हुआ था वह सब बदल गया । अब उसमे मायाचार नहीं रहा, भोगोवी इच्छा नहीं रही । अपने आपके स्वभावका उसे

आश्रय हुआ और सहज अनाकुलता उसके आचरणमें आयी । वहाँ जो अनुभव हुआ बस वही आनन्द है । इस आनन्द पानेका उपाय आनन्दका सही स्वरूप जाननेसे उसका परिज्ञान करनेसे ही मिलेगा । इतनी बात सुनकर जिज्ञासु यह पूछता है कि सांसारिक सुखको आनन्द शब्दसे क्यों नहीं कहा ? तीन शब्द जो बाँटे हैं—सुख, दुःख और आनन्द । तो सुख तो समझमें आता है कि यह हेय है उसको हम कुछ कुछ मान लेते हैं, क्योंकि इस सुखसे पहिले भी विडम्बनायें हैं, सुखके बाद भी विडम्बनायें हैं, लेकिन इस सुखको आनन्द क्यों नहीं कहते ? आखिर भोजन करने वाले पुरुष भी तो कहते हैं कि आज भोजन करनेमें बड़ा आनन्द आया । पञ्चेन्द्रियके विषयोंमें रमकर यह जीव कभी कभी आनन्द शब्दसे कह उठता है । तो फिर इन सांसारिक सुखोंको आनन्द नामसे क्यों नहीं कहा ? समाधानमें यो समझ लो कि नाम धरनेको कुछ भी कह लो । जैसे बहुतसे गरीबोंका नाम लक्ष्मीपति रख दिया जाता है और बहुतसे सेठोंका नाम भी लटोरेमल खचोरेमल आदि रख दिया जाता है । तो नाम धर देनेसे कोई फर्क नहीं है । इन सांसारिक सुखोंमें आकुलता है और जो सहज आनन्द है उसमें निराकुलता है । वह सहज स्वभाव है । उसके ज्ञानमें आकुलता नहीं है ।

सांसारिक सुखकी पराधीनतादिका प्रदर्शन—सांसारिक सुख पराधीन है । यहाँ कितनी ही परदृष्टियोंका जमाव किया जाय तब कही सांसारिक सुख मिलता है । प्रथम तो इन्द्रियाँ ही पूर्ण मिलना दुर्लभ है । उसमें भी पराधीनता है । अगर जीभमें छाले हैं तो भोजनके स्वादका आनन्द न मिलेगा । अगर कान बहिरे हैं तो रागरागनीके शब्द सुननेका आनन्द न मिलेगा । यो ही सभी इन्द्रियोंकी बात है । यो सर्वप्रथम सांसारिक सुख भोगनेके लिए इन्द्रियोंकी बलवत्ता चाहिए । तो इन्द्रियोंमें बलवत्ता रहे यह भी अपने आधीन नहीं । इसके बाद फिर चाहिए बाह्य वस्तुओंका समागम । जो विषयभूत पदार्थ है वे चाहिए तब इसको आनन्द प्राप्त होगा । वे भी अपने आधीन नहीं हैं । सुयोग है तो है, मिल गए तो हो गए, पर उनपर अधिकार नहीं है कि वे हमें मिलेंगे ही । फिर इसके बाद उदय चाहिए अनुकूल । अगर उदय अनुकूल नहीं है तो इन्द्रियाँ भी बलवान हैं, बाह्य साधन हैं, फिर भी उन्हें नहीं भोग सकते । जैसे कोई रईस पुरुष रोगी हो गया तो उसके इन्द्रियसुख क्यों नहीं हो पाते कि उदय विपरीत है । इन्द्रियाँ भी हैं, बाह्य साधन भी हैं, सब कुछ होनेपर भी चूँकि उदय विपरीत है इस कारण उसे न खाने पीनेका सुख मिलता और न अन्य ही सुख मिल पाते । तो उदय भी अनुकूल चाहिए । वह भी हमारे आधीन नहीं । तो कितनी पराधीनतायें हैं इन सांसारिक सुखोंमें ? इतनी पराधीनतासे भरे ये सांसारिक सुख हैं । इन

सासारिक सुखोमे पराधीनताकी ही विडम्बना नहीं है किन्तु ये सुख विनाशीक है। कैसे ? प्रथम तो इनकी विनाशीकताको मेटनेका कोई उपाय नहीं है क्योंकि कोईसा भी भोग भोग लिया जाय। भोग भोगनेके समय भी आकुलता है, भोगते ही वे सुख नष्ट हो जाते हैं। किसी भी इन्द्रियका भोग हो, भोगनेके बाद वह सुख खतम हो जाता है। जैसे भोजन किया तो सुख मान लेते हैं, पेट भर गया। भोजन करनेके बाद वह सुख जो प्राप्त होता है वह भी मिट जाता है। तो किसी भी इन्द्रियका सुख हो, भोगनेके बाद वह सुख नहीं रहता, यह प्राकृतिक बात है, इसलिए वह सुख नियमसे विनाशीक है। इसके अतिरिक्त इन्द्रिया बिगड़ गई, साधन बिगड़ गए, यो भी वे सांसारिक सुख पराधीन हैं और वे विनाशीक हैं। कोई मोही पुरुष इतनेपर भी अगर राजी हो जाय कि चलो रहने दो पराधीनता, हम इस पराधीनताकी बातको सह लेगे, पर मुझे तो इन सासारिक सुखोमे मौज मिलता है। मुझे तो ये सासारिक सुख ही चाहिए, तो उसके लिए समझना होगा कि ये ससारके सुख पराधीन हैं। विनाशीक हैं, इतनी ही बात नहीं, किन्तु वे दुःखपूर्ण भी हैं। जितने काल उन सुखोको भोगा जा रहा है उतने काल भी तो अनाकुलता नहीं है। उतने काल भी दुःख भरा पड़ा हुआ है, परदृष्टि है यह तो एक निरन्तरका दुःख है।

विषयवेदनाकी क्षणिक दवा—यह जीव जब अपने स्वभावसे डिग गया और किसी परपदार्थमे इसने अपना मन लगाया तो यह एक सबसे बड़ी भारी विडम्बना है। तो ये ससारके सुख निरन्तर दुःखपूर्ण हैं। प्रसिद्धियाँ कर रखी हैं कि दुःख तो है मेरूपर्वत बराबर और सुख है राई बराबर, लेकिन वास्तविकता यह है कि इस संसारमे राई बराबर भी सुख नहीं है। निरन्तर अशान्ति ही रहती है। पसीना लेता है मनुष्य तो उसे ज्वर है, रोग है, आकुलता है, अशान्ति है, वेदना है तभी तो पसीना लेना पड़ता है। स्वस्थ पुरुष तो पसीना लेनेकी चाह नहीं करता। यह वेदना वाला, ज्वर वाला पुरुष तो दो चार रजाई ओढ़कर पसीना लेना चाहता है। इसी तरह ये भोग जब भोगे जाते हैं जब कि भीतरमे अशान्ति है, वेदना है। तो ये रोगोकी दवा हैं भोग। औषधि और दवामे अन्तर है। औषधि वह है जो रोगको जड़से समाप्त कर दे और दवा वह है जो रोगको दबा दे। तो यह तो रोगकी दवा है। जैसे दवा तो थोड़ी देरको रोगको दबा देती है, रोगको मिटाती नहीं, इसी तरह ये इन्द्रिय सुख भोगने से भोगके रोग मिटते नहीं किन्तु दब जाते हैं। भोग भोगकर नहीं भोगोकी वेदनाको मिटाया जा सकता है। ये भोग भोगे जाते हैं फिर भी इनकी वेदना मिटती नहीं, वेदना कुछ दब जाती है। तो ये सब सांसारिक भोग विपत्तिके ही कारण हैं, ऐसे सासारिक सुखोको आनन्द शब्दसे कहना उचित नहीं है।

आनन्दके परिणामके संसर्गमें—आनन्दका अर्थ है जो आत्मामे चारों ओरसे समृद्धि

उत्पन्न कर दे । जो इस आत्मामे आनन्द उत्पन्न कर दे उसका नाम आनन्द है । इन सासारिक सुखोको आनन्द नहीं कह सकते, लेकिन यह बात न भूलना चाहिए कि अगर शुद्ध आनन्द मिले तो, सुख मिले तो, दुःख मिले तो ये सब आनन्दशक्तिके ही परिणामन हैं । आत्मा चूँकि आनन्दस्वरूप है तो जो शक्ति है उस शक्तिका कोई परिणामन होना ही चाहिए । तो उस आनन्द शक्तिका परिणामन है विकार सुख और दुःख । और स्वाभाविक परिणामन है आनन्द । तो आनन्द गुणको सुख दुःख विकृत पर्यायि हैं । किन्तु इन दुःख सुखोको आनन्द शब्दसे नहीं कह सकते । स्वका आलम्बन करनेसे, अविकार स्वभावका आत्मा आलम्बन लेनेसे जो स्वमे आनन्द जगता है उसको आनन्द कहते हैं । यो आनन्द और इन दो का स्वरूप जाननेके बाद यह जीव आनन्द पानेका उपाय करता है ।

तत्त्वके सत्य परिचयके लिये द्रव्य गुण पर्यायके परिचयकी आवश्यकता—किसी भी समस्याको समझनेके लिए तीन बातोंका परिज्ञान करना आवश्यक है—पदार्थ, पदार्थकी अवस्था, पदार्थकी शक्ति । इन तीन तत्त्वोंको ठीक-ठीक समझे बिना न तो भेदविज्ञान हो सकता और न शान्तिका मार्ग मिल सकता । इन तीन बातोंका ज्ञान करना अत्यन्त आवश्यक है । जैसे यहाँ किसी बड़े कामको करनेमें जोड़नेमें बड़ी तकलीफ भी सहन करते और बड़ा वैभव भी खर्च कर लेते हैं ऐसे ही शान्तिका मार्ग प्राप्त करने के लिए भी तन, मन, धन, वचन आदिक सर्व कुछ भी खर्च करना पड़े तो खर्च करना चाहिए । इतने बड़े लाभकी बातको प्राप्त करनेके लिए अगर तन, मन, धन, वचन सर्व कुछ खर्च करने पड़े तो वह कौनसी बड़ी चीज है ? एक इस गुत्थीको सुलझा लेना चाहिए जिस गुत्थीके सुलझने के बाद आत्माको अनन्तकाल तक एक अविनाशी आनन्द प्राप्त हो सकता है । इसीकी बात यहाँ कही जा रही है । किसी भी चीजका ज्ञान करनेके लिए तीन बातोंका ज्ञान करना अत्यन्त आवश्यक है । चीज, चीजकी हालत और हालत की शक्ति । चीज न हो तो हालत किसकी बने ? चीज अच्छी तरहसे समझ ली जाय । चीज पदार्थ यदि न हो तो जीवकी हालत कैसे बनेगी ? जैसे कपाय करना, शान्ति रखना, ज्ञान रखना, आनन्द पाना आदिक जो भी बातें बन रही हैं वे किसमें बन रही हैं ? यदि कोई पदार्थ न हो तो उसकी हालत भी नहीं होती । जैसे कुछ दार्शनिक कहते हैं कि इस आत्माकी कोई हालत नहीं होती । यह अपरिणामी है, इसकी कोई व्यक्त दशा ही नहीं होती, और फिर भी जबरदस्ती कहा जा रहा है । कोई अवस्था नहीं होती, कोई हालत नहीं बनती फिर भी कहते कि जीव कोई चीज है । यदि चीज है तो उसकी कुछ हालत होगी, अवस्था बनेगी, परिणामन होगा । तो ये तीन बातें हैं—चीजका होना, चीजकी हालत होना और चीजकी शक्ति होना । जैसे ये दिखने वाले जो पदार्थ हैं इनमें जो रूप है, रंग है, वह तो उनकी हालत है,

और जिसकी वह हालत है वह मुख्य चीज है, स्कंध है। चीजका होना और उसकी कोई न कोई हालत रहना अत्यन्त आवश्यक है। और उस चीजकी किस तरहकी हालत बनेगी, स्थिति बनेगी, इसका कारण कोई शक्ति है। पदार्थकी जैसी शक्ति है, उस प्रकारकी अवस्था बनती है। इन तीन बातोंको किसी भी चीजके समझनेमें ध्यान रखना चाहिए—चीजका होना, चीजकी हालतका होना और उस चीजमें हालत बननेकी शक्तिका रहना।

आत्माके आनन्द धर्मका परिचय—अब आत्मामें आनन्द गुणकी बात चल रही है। आनन्दपरिणामनकी बात चल रही है कि आत्मामें आनन्द होता है और उस आनन्दकी शक्ति आत्मामें है। आत्माका आनन्दस्वरूप है। आत्मा स्वयं ही आनन्दमय है। दुख किसी भी जीवको नहीं है, वह भी बनाना पड़ता है पर यह आनन्द तो अपने आप मिलता है, आनन्द बनाना नहीं पड़ता क्योंकि आनन्द जीवका स्वरूप है। तो इस प्रकरणमें यह बात इतनी लम्बी चौड़ी इस विषयकी चल रही है कि वह आनन्द आत्माका गुण है या पर्याय ? गुणके मायने शक्तिरूप, पर्यायके मायने हालत। जीवकी हालतका नाम है ना आनन्द ? या जीवकी शक्तिका नाम आनन्द है ? इस सम्बन्धमें यह निर्णय रखना चाहिए कि इस विषयमें जो आनन्दका परिणामन होता है उसका भी नाम आनन्द रखा गया है और जीवमें जो आनन्द पानेकी शक्ति है उसका भी नाम आनन्द है, मगर इसे न भूलना चाहिए कि आनन्द शक्तिका स्वरूप और है, आनन्दपरिणामनका स्वरूप और है। आत्माके आनन्द शक्तिकी स्वाधीन परिणति है, उसका नाम आनन्द पर्याय है, और वह आनन्द पर्याय जिस शक्तिके कारण प्रकट होती है उस शक्तिका नाम आनन्द गुण है। अर्थात् जीव आनन्दमय है। उस अविकारी आनन्दस्वरूप निज तत्त्वकी भावना की जाती है और इस भावनाके फलमें जीवको सहज आनन्द प्राप्त होता है। उस समय जीवको स्वतः सहज अनाकुलता जगती है। उस अनाकुलताका नाम है आनन्द पर्याय। हमें चाहिए आनन्द। तो आत्माका स्वरूप तो समझा है कि हमें चाहिये क्या ? जो चाहिए वह ध्यानमें ही न हो और चाहिए चाहिए ऐसी कोई बात कहता फिरे तो वह तो एक उन्मत्त चेष्टा है। हमें क्या चाहिए ? पहिले यह तो दिमागमें लायें। हमें आनन्द चाहिए। तो वह आनन्द है क्या चीज ? उस आनन्दके स्वरूप की बात चल रही है। जो अनाकुल परिणामन है वह तो है आनन्द पर्याय और आनन्द परिणामन होनेकी जो जीवमें शक्ति है वह है आनन्द गुण। जिस जिस चीजमें जो जो बात प्रकट होती है, निर्णय करना चाहिए कि उस उस बातके प्रकट होनेकी शक्ति इसमें है। न हो शक्ति तो बात समझें क्या ? जैसे कागजमें फूलों जैसी गंध निकलनेका गुण नहीं है तो उसमें वह गुण लाया कहाँसे जाय ? जिस पदार्थमें ऐसी योग्यता है उसमें क्या तो कहा है। तो पदार्थका होना, उसकी अवस्था बनना और उसमें शक्तिका होना ये तीन बातें किंगी

पदार्थकी जानकारीके सम्बन्धमें सबसे पहिले जान लेनी चाहिए। जिन्हें अपने आत्माका हित करना है उन्हें भी इन तीन बातोंको ध्यानमें रखना चाहिए—जीव, जीवमें आनन्दशक्ति और जीवमें आनन्द परिणामन। आनन्दके मायने शुद्ध परिणामन। दुःख दुःखसे परे निर्विकार अनाकुल परिणामन ज्ञानी जीवको ही प्राप्त हो सकता है। इस आनन्द परिणामनकी शक्ति का नाम आनन्दशक्ति है, और वह आनन्दशक्ति जीवमें है। इसके समझते समय इस निष्कर्षपर आना चाहिए कि अगर आनन्द पाना है तो इसके लिए किसी अन्यको उद्यम न करना होगा। करना होगा स्वयंको ही, परपदार्थोंका आश्रय तजना होगा और स्वयंमें अपने ज्ञानबलसे विश्रामसे रह जाना होगा।

आत्माकी आनन्दस्वरूपता—भैया ! आत्मा आनन्दस्वरूप है ही तो उसमें अपने आप आनन्द प्रकट होगा। आत्माकी आनन्दमयताको जानकर ही अद्वैतवादियोंने बताया है कि आनन्द ब्रह्मका स्वरूप। ब्रह्मका स्वरूप आनन्द है। यद्यपि यह बात सत्य है कि ब्रह्मका स्वरूप आनन्द है पर उनके ब्रह्मका स्वरूप कुछ और ही है। ब्रह्मको एकान्त करके उन्होंने माना है। किसीने बताया है कि ब्रह्मका रूप है एक शक्ति। यदि एकान्त करके कहा जाय कि वह शक्ति ही ब्रह्मका रूप है, उसके अन्य असाधारण विशेष चिन्ह और नहीं है, जैसे परमाणुको कोई सत्त्व कहे और रूप, रस, गंध, स्पर्श न स्वीकार करे तो सत्य न ठहरेगा, इसी तरह ब्रह्मका, जीवका स्वरूप कोई सत्य तो नहीं है किन्तु ज्ञान, दर्शन, आनन्द आदिक न माने तो सत्य कैसे ठहर सकता है ? साधारण गुण और असाधारण गुण बने रहते हैं पदार्थ में तब पदार्थकी सत्ता बनती है। तो आत्मा आनन्दस्वरूप है। हम यदि परपदार्थोंकी आशा तज दे और आनन्दका निज आत्माका ध्यान करें, आत्मामें ही विश्राम करे, यहाँ ही ज्ञान स्थिर बनाये तो हमें आनन्द प्राप्त होगा, और ऐसा आनन्द प्राप्त होगा जो अग्निकी चिंगारीकी तरह समस्त कर्मईधनको भस्म कर देनेमें समर्थ होता है। वह आनन्द आत्माकी दशा है, और आत्माकी श्रद्धा करनेसे वह दशा प्राप्त होती है।

आत्मस्वरूपकी स्वयंकी वरवादी करनेमें अक्षमता—सर्वप्रथम इस आत्माको समझना है। आत्मा आकुलतारहित स्वरूप है। किसी भी पदार्थका स्वरूप उस पदार्थके विगाड के लिए नहीं है। मेरी सत्ता मेरे बनाये रखनेके लिए है। आप कही यह शक्य न कर दे कि देखो अग्निका स्वरूप अग्नि मिटानेके लिए है। अग्नि जलती है, जलकर होता क्या है ? अग्नि मिट जाती है। तो भाई अग्नि कोई पदार्थ नहीं है। अग्नि एक परिणामन है। पदार्थ तो पुद्गल परमाणु है। परमाणुका स्वरूप परमाणुको मिटानेके लिए नहीं होता। जीवका स्वरूप जीवके मिटानेके लिए नहीं हो सकता। आकुलता तो जीवकी वरवादी है, अनिष्ट है। आकुलता यदि जीवका स्वरूप होता तो आकुलतामें जीव प्रसन्न रहता और शान्त रहता।

पर ऐसा तो नहीं है, जीवका स्वरूप जीवकी बरबादीके लिए हो ही नहीं सकता । तो आकुलता जीवका स्वरूप नहीं है । अब यहाँ देखना चाहिए कि मेरा आत्मा आकुलता रहित है ।

बरबादीका हेतुभूत कषायोंमें आत्मस्वरूपताका अभाव—अब और आगे चलो—क्रोध, मान, माया, लोभादिक जो कषाय तरंगों जीवमे उठती है उनके कारण यह जीव अपने वश मे नहीं रहता । ये तरंगे क्या जीवका स्वरूप है ? ये भी जीवका स्वरूप नहीं है । तरंगे जिसकी हालत है वह तो है, पर तरंगे जीवका स्वरूप नहीं है । जैसे हवाके चलनेसे समुद्रमे लहरें उठती है । पूछा जाय कि लहरे क्या समुद्रका स्वरूप है ? तो उत्तर मिलेगा कि लहरें समुद्रका स्वरूप नहीं है । यदि लहरे समुद्रका स्वरूप कहलाती तो जिस कालमे लहरे नहीं है उस कालमे समुद्र मिट जाना चाहिए, क्योंकि तुमने लहरोको मान लिया समुद्रका स्वरूप । तो ये लहरें समुद्रका स्वरूप नहीं है । यद्यपि लहरे जो उठती है वे जलकी ही है, समुद्रकी ही हैं लेकिन समुद्रका स्वरूप नहीं है । इसी तरह क्रोध, मान, माया, लोभादिक जो लहरे उठती हैं, वे जीवमे ही उठती है, जीवका परिणामन है लेकिन ये कषाये जीवका स्वरूप नहीं है । कषाये यदि जीवका स्वरूप होती तो कषाये मिटते ही जीव भी मिट जाना चाहिए, पर ऐसा तो नहीं होता । ये तो नैमित्तिक भाव है । जैसे कि समुद्रमे कषायोका उठना नैमित्तिक है, हवा चलती है तब लहरें बनती हैं, हवा न चली तो लहरे खतम । इसी तरह जब तक परिणामन है तब तक जीवमे कषायें है, जब परिणामन न रहा तो जीवकी कषायें भी न रही । तो ये कषाय तरंगों जीवका स्वरूप नहीं है । तो अपना स्वरूप कैसा है ? आकुलतारहित और निस्तरंग ।

आनन्दस्वरूप निज तत्त्वको उपयोगमें बसानेमें आनन्दोपायकी उपलब्धि—यदि अपने ज्ञानस्वभावको अपने उपयोगमे स्थिर बनाये तो बस यही पुरुषार्थ आनन्द पानेका उपाय है । जीव जब जब किसी कारण दुखी होता है तो वह बाह्यपदार्थोंके रागके कारण दुखी होता है । किसी परपदार्थके रागके होनेके कारण जब वेदना उत्पन्न होती है तो यह जीव परपदार्थोका समागम जुटाता है, परपदार्थोंमे दिल लगाता है, परपदार्थोंकी आशा बनाता है, यह तो दुख पानेका ही उपाय है । आनन्द पानेका उपाय तो यह है कि पर पर ही है, विनाशीक है, अतएव इस परका ध्यान करनेसे कोई लाभ नहीं । जो पदार्थ मेरे साथ रहेगा ही नहीं, मिट ही जायगा, अलग हो ही जायगा उस पदार्थको चित्तमे इतना बसाना यह तो कोई विवेककी बात नहीं है । एक अपनी ऐसी हिम्मत बना ले कि जब ये परपदार्थ मेरे साथ रहेंगे ही नहीं, मेरेसे बिल्कुल अलग हैं तो फिर मैं किसी भी परपदार्थको अपने उपयोगमे न रखूँगा, ऐसा जिनका संकल्प बन जाता है, ऐसा जिनका पुरुषार्थ बन जाता है

वे ही तो बड़े हैं, वे ही तो कल्याण करते हैं, पर ऐसा स्वरूप जिनके प्रकट हो जाता है उनको ही बड़ा कहते हैं। तो यह श्रद्धा रखनी होगी कि मेरा आनन्द, मेरा परिणामन, मेरा स्वरूप, निस्तरंग, आकुलतारहित निजस्वरूपका ध्यान करनेमें मिलेगा। अन्य बाहरी बातोंमें ध्यान देनेमें तो पराधीनता परिश्रमकी बात है पर निजस्वरूपका ध्यान तो एक स्वाधीन सहजक्रियाके द्वारा ही सम्भव है। लेकिन यह बात लग रही है कितनी कठिन? क्या ये मोही जन हमारा साथ दे देंगे? क्या यह रागभाव हमारा साथ निभा देगा? क्या ये परिजन मित्रजन आदिक हमारा साथ निभा देंगे? एक थोड़े दिनोंका जीवन है और स्वप्न जैसी बात है, ये कोई साथ न देंगे। सार, मंगल, वैभव सब कुछ एक अपने निजस्वभावमें उपयोग की स्थिरता है। अपने उपयोगको अपने ज्ञानस्वभावमें स्थिर करना और ज्ञानको ज्ञानमें लगाये रहना यही आनन्द पानेका उपाय है। और इस ही आनन्द पानेके उद्यममें आत्माका स्वरूप और आनन्दका स्वरूप—ये दोनों बातें बराबर ध्यानमें रहनी चाहिएँ। अतः कहा गया है कि आनन्द पानेके लिए इन दो बातोंका परिज्ञान करना अत्यन्त आवश्यक है। आनन्दका स्वरूप क्या है और जिसे आनन्द चाहिए उसका स्वरूप क्या है, इन दो बातोंके निर्णयमें आनन्दका उपाय मिलेगा।

आनन्दधाम निज अन्तस्त्वके परिचय विना बाह्यविषयोंमें प्रतिधावनका बलेश—
भैया! अपने मूलका ही पता न हो तो आनन्द कहीं भी मिलना कठिन हो जायगा। आनन्द बाह्य पदार्थोंकी ओर भाग दौड़ मचानेसे न मिलेगा। जैसे किसी बालकको किसीने बहका दिया कि अरे बालक देख तेरा कान कौवा ले गया। उस बालकने उसकी बात सत्य मान ली। अब वह बालक एक कौवाके पीछे दौड़ लगाने लगा और रो रोकर पुकारने लगा—अरे मेरा कान कौवा ले गया। किसी समझदार व्यक्तिने समझाया कि अरे बालक कहाँ भागा जा रहा है? कहाँ तेरा कान कौवा ले गया? अरे जरा अपने कानको टटोलकर देख तो सही। तेरा कान तो तेरे ही पास है। जरा सा टटोलकर देखा तो समझ गया—ओह मेरा कान तो मेरे पास है, अरे कहाँ मेरा कान कौवा लिए जा रहा?

तो इसी तरह आनन्द पानेकी आशासे इन मिथ्यादृष्टियोंने बहका दिया कि अरे तेरा आनन्द धरमें है, स्त्री पुत्रादिकमें है, धन वैभवमें है। अब वह उस आनन्दकी प्राप्तिके लिए बाह्यमें दौड़ लगाता फिरता है पर आनन्द प्राप्त नहीं होता। उसे समझदार ऋषि सतजन समझाते हैं कि अरे कहाँ है तेरा आनन्द तो तेरे ही पास है। जरा अपने अंतरंगको टटोलकर देख तो सही। जरा विश्रामसे अपने आपमें ठहरकर अपने अंतरंगमें टटोलता है तो उसे पता पड़ता है—ओह मेरा आनन्द तो मेरे अन्दर ही भरा पड़ा है। कहाँ मेरा आनन्द

इन बाहरी पदार्थोंमें है ? तो यह आत्मा आनन्दस्वरूप तो है ही, ज्ञानस्वरूप तो है ही । जब ऐसा उसकी समझमें आता है और वह इस ओर प्रयत्न करता है, परपदार्थोंका विकल्प छोड़कर अपने आत्मस्वरूपमें उपयोग लगानेका उद्यम करता है तो उसे मालूम होता है कि ओह ! आनन्द तो मेरा स्वरूप ही है, मेरा आनन्द मुझमें ही है । तो आनन्द पानेके उपायमें इन दो बातोंका निर्णय करना बहुत आवश्यक है कि मेरे आत्माका वास्तविक स्वरूप क्या है ? और जो एक वास्तविक आनन्द है उस आनन्दका वास्तविक स्वरूप क्या है ? इन दो बातोंको अपने आपमें तके और प्रसन्न होकर, निर्मल रहकर रहे तो हमारा कल्याण अवश्य होगा और हमें शान्ति व आनन्द प्राप्त होगा ।

परकी उपेक्षामें आनन्दलाभ—आनन्दके पानेके उपायका चिन्तन चल रहा है, आनन्द इस ही पद्धतिसे प्राप्त हो सकता है कि आनन्दमय निर्विकार सहज शुद्ध चित्स्वभाव को ज्ञानमें ले और अनुभव करे कि मैं तो सहज ज्ञानमात्र हूँ । अन्य समस्त परपदार्थोंका विकल्प तोड़ दे तो इस विधिसे सत्य आनन्दकी प्राप्ति होती है । यह बात तभी बन सकती है जब कि निजको निज परको पर जाने, मैं क्या हूँ यह समझ लिया जाय और पर क्या है यह जान लिया जाय । तो इस सत्य आनन्द पानेका उपाय प्राप्त कर सकते हैं । सत्य है अपने स्वभावमें उपयोगकी स्थिरता । तो मैं अपने स्वभावमें उपयोगकी स्थिरतासे रह सकूँ इसका उपाय क्या है ? यह एक प्रश्न सामने होता है । इसका निर्णय इसमें ही है कि निज पदार्थका और परपदार्थका सर्वप्रथम विज्ञान किया जाय । उस निज और परके यथार्थ जान लेनेसे अपने आपकी अनाकुलता प्राप्त होगी । और, परम उदासीनता बनेगी ।

बस जान लिया कि यह मैं ज्ञानमय प्रभु हूँ और इससे भिन्न है ये समस्त परपदार्थ । परपदार्थसे मुझमें कुछ आता नहीं । निजसे परपदार्थमें कुछ जाता नहीं । यदि परपदार्थसे मुझमें कुछ आने लगे तो निज और परपदार्थ ये भिन्न न रहे । जब निज न रहा और पर न रहा तो फिर जगत्में रहा क्या ? लेकिन यह सारा जगत् बना हुआ है, समस्त परपदार्थ बने हुए हैं, आत्मतत्त्व बना हुआ है तो यह समस्त जगत्, समस्त परपदार्थ बने हुए हैं, आत्मतत्त्व बना हुआ है तो यह समस्त जगत्, समस्त परपदार्थ जो दीखता है वही इसका प्रमाण है । परसे निजमें कुछ नहीं आता है और निजसे परमें कुछ नहीं जाता है । तो जब ऐसा निज और परपदार्थका यथार्थ विज्ञान होगा तो सहज उदासीनता प्राप्त होगी । परमें अब क्या लगना, परको चित्तमें ज्यादा क्या रखे रहना, ऐसे उदासीनता के परिणाममें यह करना होगा कि अपने स्वभावमें उपयोग स्थिर रह सके तो आनन्द पाने का उपाय है, तब अपने स्वभावमें उपयोग स्थिर हो, इसका उपाय है सहज उदासीनता होना ।

परमोपेक्षा अर्थात् वैराग्यका साधक भेदविज्ञान—वैराग्य जगे इसका उपाय है भेद-विज्ञान करना। निजको निज समझे और परको पर जाने। इतनी बात जब एक साधकके सामने आती है तो यह जिज्ञासा होना स्वाभाविक है कि निज क्या कहलाता है और पर क्या कहलाता है ? निजमें कितने पदार्थ आते हैं और परमें कितने पदार्थ आते हैं। यह घर हमारा है, यह निजका है कि पराया है ? ये रिस्तेदार मेरे हैं कि पराये हैं ? तो निजमें कितने पदार्थ आते हैं और परमें कितने पदार्थ आते हैं ? इसका जब निर्णय करने बैठेंगे और पदार्थ क्या कहलाता है इसका निर्णय करने बैठेंगे तो यह समझमें आयगा कि निजमें तो केवल एक मैं ही आता हूँ और परपदार्थमें एक निजको छोड़कर बाकी जितने जगतके जीव पुद्गल आदि हैं वे सभी आते हैं। तो निज हुआ यह मैं एक शेष सभी सत् पर है। इस भेदविज्ञानबलसे सहज वैराग्य उदित होता है।

प्राणीकी विडम्बना आधार देहात्मबुद्धि—भैया ! जब कभी कोई विपत्ति आती है तो समस्त परका ख्याल छोड़कर एक निजकी ओर झुकने लगाता है प्राणी, जिसमें कि अहं का बोध होता है। जिससे यह शिक्षा लेना चाहिये कि आपत्ति आने पर सर्वपरको छोड़ दें और एक निजको बचालें, लेकिन मोही प्राणी परको निज मानते हैं जैसे कहा जाता है कि बदरियाको अपना बच्चा इतना प्यारा होता है कि यदि उसका बच्चा मर भी जावे तो भी उसे काफी दिनों तक अपने पेटमें चिपकाये फिरती है। जब कभी किसी नदीमें बाढ़ आनेके कारण वह वृक्ष पानीसे घिर जाता है जिसपर वह बदरिया चढ़ी थी और पानी इतना चढ़ आया कि वृक्ष भी डूबने लगा, वह स्वयं डूबने लगी तो वह अपने बच्चेको बचानेके लिए बच्चेको अपने दोनों हाथोंमें लेकर ऊपर उठा देती है। इतना प्रेम होता है उस बदरियाको अपने बच्चेसे। परन्तु जब वह छुद ही डूबने को होती है तो वह अपने बच्चेके ऊपर खड़ी होकर अपने प्राणोंकी रक्षा करनेकी बात सोचती है। तो परपदार्थोंसे हटकर अपने आपकी ओर आने की तो इस जीवकी स्वाभाविक आदत है। इस जीवको सर्वोपरि ममता होती है शरीरसे। यो समझिये कि इस शरीरकी ममताके ही कारण इस जीवकी अन्य परपदार्थोंमें ममता होती है। इस देहकी ममता मिट जाये तो परकी ममता मिट जाय। कितने ही लोग तो कहते हैं कि हमें अपने शरीरसे ममता नहीं है। हम तो अपने देशसे ममता करते हैं। लेकिन यह कहना व्यर्थ है। जैसे कोई योद्धा देशमें छिड़े हुए युद्धमें देशकी रक्षाके लिए लड़ता है और वह युद्धमें मारा भी जाता है तो लोग उसे कहते हैं कि देखो उस योद्धाको अपने देहसे ममता नहीं थी, उसे तो अपने देशसे ममता थी, पर ऐसा कहना गलत है। अरे देहसे ममता थी क्यों नहीं ? उसने इस देहको ही मान रखा था कि यह मैं हूँ और इस मेरेका नाम होगा कि अमुक वीरने देशके लिए अपने प्राण भी न्यौछावर कर दिए। तो

यह देहसे ममता नहीं है तो फिर और है क्या ? उसने अपने आत्मस्वरूपको पहिचाना नहीं । इस देहको ही उसने मैं समझ लिया । और उस देहके नामके लिए ही अपने प्राणों को न्यौछावर कर दिया ।

सत्य अर्थकी शुद्धता — मुझमें तो केवल एक आत्मा ही आता है । इसके अतिरिक्त अन्य सब पर हैं । चाहे चेतन हो चाहे अचेतन एक मुझ आत्माको छोड़कर अन्य सब पर है । निजको निज और परको पर जाननेकी बात कैसे समझमें आये ? यह बात भी बहुत मार्केकी है । जब तक निज और परका सही निर्णय न होगा तब तक आनन्द पानेका उपाय न बन सकेगा । निज पर का निर्णय तभी कर सकेगे जब कि पदार्थका सही स्वरूप समझ लें । अपने आपको समझ ले कि यह मैं आत्मा सहज चैतन्य तो निज है और बाकी समस्त परपदार्थ पर है । इसको जाननेके लिए पदार्थका स्वरूप जानें । पदार्थका मोटा स्वरूप यही है कि यह समझमें आ जाय कि जैसे बाहरमें देखते हैं तो चौकी, चटाई, तखत कपड़े आदिक ये सब खण्ड-खण्ड हो जाते हैं । तो जिसका टुकड़ा होगा वह पदार्थ नहीं है, वास्तवमें पदार्थ उतना होता है जितनेका कभी टुकड़ा न हो सके । जिसको कहते हैं एक निज पदार्थ । दिखने वाले पदार्थोंमें एक पदार्थ उतना है जो एक अणु है, जो किसी प्रकार बनाया नहीं जाता, किन्तु अपने आप प्रवृत्त होता है । आजके विज्ञानवादमें अणु निर्माण की बात चल रही है अणु बम आदिक जितने हैं उनमें जो वास्तविक अणु है वह किसी प्रकार बनाया नहीं जाता । इस लोकमें जो बड़े पदार्थ माने जाते हैं उन्हें लोग अणु मान लेते हैं पर वास्तवमें ऐसी बात नहीं है । वास्तविक अणु वह है जिसका कोई दूसरा टुकड़ा न हो सके । वह अणु सहज बनता है । तो इन दिखने वाले पदार्थोंमें अणु ही वास्तविक पदार्थ है, और जो ज्ञानवान पदार्थ है, जिनके समझ बनी है उनमें एक पदार्थ कितना होता है ? एक पदार्थ उतना होता है जिसका वि दूसरा टुकड़ा न हो सके । कोई यह सोचे कि देखो छिपकली की पूँछ टूट जाती है तो शरीरका आधा अंग एक जगह पड़ा हुआ तड़फा करता है और दूसरा अंग दूसरी जगह पड़ा तड़फा करता है तो वहाँ तो आत्माके दो टुकड़े हो गए । तो ऐसी बात नहीं है । वह एक समुद्रात जैसी दशा है । जितनी दूर तक वे दोनों शरीर खण्ड पड़े हुए तड़फ रहे हैं उतनी दूर तक आत्माके प्रदेश फैले हुए हैं । जीव एक है पर उसके प्रदेश उतनी दूर तक फैल गए हैं ।

अपना अन्तः स्वरूप— अब जरा बाहरी दृष्टिसे बात करें कि प्रदेशोंसे अखण्ड जो यह मैं आत्मा हूँ, देहसे निराला केवल एक चैतन्यमात्र उसमें भी वास्तवमें मैं क्या हूँ ? तो वास्तवमें मैं वह हूँ जो मैं कभी मिट नहीं सकता । क्रोध, मान, माया, लोभ ये कषाय तो मिट जाती है । कोई निमित्त साधन आश्रय पाकर कषाय जगी, वह आश्रय मिटा, निमित्त

परमोपेक्षा अर्थात् वैराग्यका साधक भेदविज्ञान—वैराग्य जगे इसका उपाय है भेद-विज्ञान करना। निजको निज सम्झें और परको पर जानें। इतनी बात जब एक साधकके सामने आती है तो यह जिज्ञासा होना स्वाभाविक है कि निज क्या कहलाता है और पर क्या कहलाता है ? निजमे कितने पदार्थ आते हैं और परमे कितने पदार्थ आते हैं। यह घर हमारा है, यह निजका है कि पराया है ? ये रिस्तेदार मेरे हैं कि पराये हैं ? तो निजमे कितने पदार्थ आते हैं और परमे कितने पदार्थ आते हैं ? इसका जब निर्णय करने बैठेंगे और और पदार्थ क्या कहलाता है इसका निर्णय करने बैठेंगे तो यह समझमे आयगा कि निजमे तो केवल एक मैं ही आता हूँ और परपदार्थमे एक निजको छोड़कर बाकी जितने जगतके जीव पुद्गल आदि हैं वे सभी आते हैं। तो निज हुआ यह मैं एक शेष सभी सत् पर है। इस भेदविज्ञानबलसे सहज वैराग्य उदित होता है।

प्राणीकी विडम्बना आधार देहात्मबुद्धि—भैया ! जब कभी कोई विपत्ति आती है तो समस्त परका ख्याल छोड़कर एक निजकी ओर झुकने लगाता है प्राणी, जिसमे कि अह का बोध होता है। जिससे यह शिक्षा लेना चाहिये कि आपत्ति आने पर सर्वपरको छोड़ दे और एक निजको बचालें, लेकिन मोही प्राणी परको निज मानते हैं जैसे कहा जाता है कि बदरियाको अपना बच्चा इतना प्यारा होता है कि यदि उसका बच्चा मर भी जावे तो भी उसे काफी दिनों तक अपने पेटमे चिपकाये फिरती है। जब कभी किसी नदीमे बाढ़ आनेके कारण वह वृक्ष पानीसे घिर जाता है जिसपर वह बदरिया चढ़ी थी और पानी इतना चढ़ आया कि वृक्ष भी डूबने लगा, वह स्वयं डूबने लगी तो वह अपने बच्चेको बचानेके लिए बच्चेको अपने दोनों हाथोमे लेकर ऊपर उठा देती है। इतना प्रेम होता है उस बदरियाको अपने बच्चेसे। परन्तु जब वह छुद ही डूबने को होती है तो वह अपने बच्चेके ऊपर खड़ी होकर अपने प्राणीकी रक्षा करनेकी बात सोचती है। तो परपदार्थसे हटकर अपने आपकी ओर आने की तो इस जीवकी स्वाभाविक आदत है। इस जीवको सर्वोपरि ममता होती है शरीरसे। यो समझिये कि इस शरीरकी ममताके ही कारण इस जीवकी अन्य परपदार्थोमे ममता होती है। इस देहकी ममता मिट जाये तो परकी ममता मिट जाय। कितने ही लोग तो कहते हैं कि हम अपने शरीरसे ममता नहीं है। हम तो अपने देशसे ममता करते हैं। लेकिन यह कहना व्यर्थ है। जैसे कोई योद्धा देशमे छिड़े हुए युद्धमे देशकी रक्षाके लिए लड़ता है और वह युद्धमे मारा भी जाता है तो लोग उसे कहते हैं कि देखो उस योद्धाको अपने देहसे ममता न थी, उसे तो अपने देशसे ममता थी, पर ऐसा कहना गलत है। अरे देहसे ममता थी क्यों नहीं ? उसने इस देहको ही मान रखा था कि यह मैं हूँ और इस मेरेका नाम होगा कि अमुक वीरने देशके लिए अपने प्राण भी न्यौछावर कर दिए। तो

यह देहसे ममता नहीं है तो फिर और है क्या ? उसने अपने आत्मस्वरूपको पहिचाना नहीं । इस देहको ही उसने मैं समझ लिया । और उस देहके नामके लिए ही अपने प्राणों को न्यौछावर कर दिया ।

सत्य अर्थकी शुद्धता — मुझमें तो केवल एक आत्मा ही आता है । इसके अतिरिक्त अन्य सब पर है । चाहे चेतन हो चाहे अचेतन एक मुझ आत्माको छोड़कर अन्य सब पर है । निजको निज और परको पर जाननेकी बात कैसे समझमें आये ? यह बात भी बहुत मार्केकी है । जब तक निज और परका सही निर्णय न होगा तब तक आनन्द पानेका उपय न बन सकेगा । निज पर का निर्णय तभी कर सकेंगे जब कि पदार्थका सही स्वरूप समझ लें । अपने आपको समझ लें कि यह मैं आत्मा सहज चैतन्य तो निज है और बाकी समस्त परपदार्थ पर है । इसको जाननेके लिए पदार्थका स्वरूप जाने । पदार्थका मोटा स्वरूप यही है कि यह समझमें आ जाय कि जैसे बाहरमें देखते हैं तो चीकी, चटाई, तखत कपड़े आदिक ये सब खण्ड-खण्ड हो जाते हैं । तो जिसका टुकड़ा होगा वह पदार्थ नहीं है, वास्तवमें पदार्थ उतना होता है जितनेका कभी टुकड़ा न हो सके । जिसको कहते हैं एक निज पदार्थ । दिखने वाले पदार्थोंमें एक पदार्थ उतना है जो एक अणु है, जो किसी प्रकार बनाया नहीं जाता, किन्तु अपने आप प्रवृत्त होता है । आजके विज्ञानवादमें अणु निर्माण की बात चल रही है अणु बम आदिक जितने हैं उनमें जो वास्तविक अणु है वह किसी प्रकार बनाया नहीं जाता । इस लोकमें जो बड़े पदार्थ माने जाते हैं उन्हें लोग अणु मान लेते हैं पर वास्तवमें ऐसी बात नहीं है । वास्तविक अणु वह है जिसका कोई दूसरा टुकड़ा न हो सके । वह अणु सहज बनता है । तो इन दिखने वाले पदार्थोंमें अणु ही वास्तविक पदार्थ है, और जो ज्ञानवान पदार्थ है, जिनके समझ बनी है उनमें एक पदार्थ कितना होता है ? एक पदार्थ उतना होता है जिसका कि दूसरा टुकड़ा न हो सके । कोई यह सोचे कि देखो छिपकली की पूँछ टूट जाती है तो शरीरका आधा अंग एक जगह पड़ा हुआ तड़फा करता है और दूसरा अंग दूसरी जगह पड़ा तड़फा करता है तो वहाँ तो आत्माके दो टुकड़े हो गए । तो ऐसी बात नहीं है । वह एक समुद्रात जैसी दशा है । जितनी दूर तक वे दोनों शरीर खण्ड पड़े हुए तड़फ रहे हैं उतनी दूर तक आत्माके प्रदेश फैले हुए हैं । जीव एक है पर उसके प्रदेश उतनी दूर तक फैल गए हैं ।

अपना अन्तः स्वरूप— अब जरा बाहरी दृष्टिसे बात करें कि प्रदेशोंसे अखण्ड जो यह मैं आत्मा हूँ, देहसे निराला केवल एक चैतन्यमात्र उसमें भी वास्तवमें मैं क्या हूँ ? तो वास्तवमें मैं वह हूँ जो मैं कभी मिट नहीं सकता । क्रोध, मान, माया, लोभ ये कषायें तो मिट जाती हैं । कोई निमित्त साधन आश्रय पाकर कषाय जगी, वह आश्रय मिटा, निमित्त

दूर हुआ तो कपाय भी दूर हो गई । इसलिए ये कपायें भी मेरा स्वरूप नहीं । कपायोकी इच्छा प्रतीक्षा ये सब मेरे नैमित्तिक भाव हैं । मैं हूँ एक चैतन्यमात्र । तो ऐसा चैतन्यमात्र अखण्ड तत्त्व यह मैं हूँ । पदार्थका स्वरूप है अखण्ड सत् होना और साथ ही साथ अपने आपमें असाधारण गुणमें अनादि अनन्त तन्मय रहना । जैसे मेरे जीवका स्वरूप है ज्ञान तो मैं सदा ज्ञानमें रहता हूँ । ज्ञानको छोड़कर कोई एक समय भी नहीं टिक सकता । ज्ञान मेरा स्वरूप है । अगर ज्ञान न रहे तो मैं न रहा । कोई यह सोचे कि यह तो अच्छी बात है, अगर मेरा किसी तरह ज्ञान मिट गया तो मैं मिट जाऊँगा फिर भगडा न रहेगा; सो ऐसी बात नहीं है । आत्मा कभी मिटता नहीं है । दृष्टान्त जब जब दिया जाता है तो जितनी बातके लिए दिया जाता है दृष्टान्तमें केवल उतनी ही बात नहीं है । दृष्टान्तमें सारी बातें मिलती हैं । अगर वृत्तान्तकी सारी बात ले लें तो वह तो टेढ़ी खीर जैसी बात हो जायगी । जैसे एक अधा पुरुष था, उससे किसी बालकने कहा कि बाबा जी हम तुम्हें खीर खिलायेंगे । उस बेचारे अधेने कभी खीर देखा तो था नहीं, क्योंकि वह जन्मसे अधा था । सो वह पूछ बैठा कि खीर कैसी होती है ? तो वह बालक बोला—खीर सफेद होती है । कैसी सफेद ? बगले जैसी सफेद । अब उसने बगला भी कभी न देखा था जन्मान्व होनेसे । तो पूछा कि बगला कैसा होता है ? तो उस बालकने बूढ़े अधेके सामने बगले जैसा टेढ़ा हाथ करके कहा कि ऐसा होता है तो ज्यो ही उस अधेने टटोला तो कहा कि मुझे ऐसी टेढ़ी-मेढ़ी खीर न चाहिए जो पेटमें गड़े । तो बालकको बतानेमें मूलमें गलती कहाँ हुई ? बताना तो चाहिए था खीरके गुण, पर वह बता बैठा उसका रंग । तो इस दृष्टान्तका जितनी बात समझानेके लिए कथन था उतनी ही बात समझ लेना चाहिए । वृत्तान्त देना था गुणका, न कि आकार का । आकारका वृत्तान्त दे दिया इसलिए वह टेढ़ी खीर बन गई । तो दृष्टान्त जितनी बात समझानेके लिए दिया जाता है वही तक रखना चाहिए । जैसे अग्निमें उष्णता न रहे तो अग्नि मिट जायगी । इस दृष्टान्तसे केवल इतना ही प्रयोजन लेना है कि जैसे मान लो अग्नि एक पदार्थ है । उसका स्वभाव है उष्णता । तो वह उष्णता तब तक रहेगी जब तक कि अग्नि है । इसी तरह यहाँ देखो तो आत्मा एक पदार्थ है । आत्माका स्वभाव है चैतन्य, ज्ञान दर्शन । तो तो आत्मामें ज्ञानदर्शन जब तक रहेगा तब तक है आत्मा । आत्मा अनादि है, ज्ञानदर्शन सदा रहता है । तो आत्माका स्वरूप वह है जो सदा नहीं मिट सकता । ऐसा स्वरूप यह मैं हूँ, और इसके अतिरिक्त अन्य जो कुछ है वे सब पर हैं, चूँकि मैं हूँ तो हूँ के नाते से जो है वह कभी मिट नहीं सकता ।

आत्माकी अविनाशिता—विज्ञानवादमें भी यही बात सिद्धान्तमें रखी गई है कि जो

है उसकी दशा वैसी ही हो जाय लेकिन है कभी मिट नहीं सकता । चाहे पानीसे हवा बन जाय, हवासे पानी बन जाय, लेकिन जो है पदार्थ वह कभी मिट नहीं सकता । मैं हू तो मैं अपने स्वभावको कभी वही छोड़ता । एक स्वभाव पड़ा हुआ है कि मैं हर समय बनता रहू, बिगड़ता रहू और बना रहू । तो बनने बिगड़ने और बने रहनेका हर पदार्थमें स्वभाव पड़ा हुआ है चाहे जीव हो, चाहे अणु हो । यह पदार्थके स्वरूपकी बात चल रही है । केवल कहानी किस्सोकी बातें सुन कर मनको खुश कर लेने भरसे आत्माका उद्धार न हो जायेगा । खूब दिल लगाकर जब पदार्थका वास्तविक स्वरूप भलीभाँति समझ लिया जायेगा तो अपनी शान्तिका मार्ग समझमें आ जायगा । संसारमें मुक्तिके मार्गमें लग सकने वाले जीव बहुत थोड़े होते हैं । भला बतलावो कि संसारके समस्त संकट सदाके लिए छूट जायें, यह कोई साधारण बात तो नहीं है, यह बात तो बिरले ही ज्ञानी पुरुषोंकी होगी । तो उन्हीं बिरलो में अपने आपकी गिनती क्यों नहीं करा लेते ? भली भाँति समझ लीजिए कि पदार्थका स्वरूप क्या है ? इससे यह ध्यानमें आयेगा कि मैं कितना हू और बाकी जितने अन्य जीव पुद्गल आदि है वे सब अपने अपने में कितने हैं ? जैसे अन्य देशके लोग मुझसे अत्यन्त भिन्न है इसी प्रकार घरमें आये हुए परिजन भी मेरे से अत्यन्त भिन्न है, यह भली भाँति समझमें आयेगी पदार्थका स्वरूप समझने से ।

आत्माके उत्पादव्ययध्रौव्यस्वरूपतासे प्रयोज्य शिक्षा—तो यह मैं हू और इस नाते से उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्त हू । मैं हर समय बनता रहता हूँ और बिगड़ता रहता हूँ और बना रहता हूँ । जबसे मनुष्यभवमें हम आपका जन्म हुआ इससे पहिले भी मैं था । जो था वह बिगड़ गया और आज मनुष्य बन गया हू । कुछ समय बाद मैं इस मनुष्यभवको छोड़कर जाऊँगा, अन्य किसी पर्यायको धारण करूँगा । इस प्रकार अनेक जन्म मरण करके यह जीव बनता बिगड़ता रहता है, संसारमें भ्रमण करता रहता है, फिर भी बना रहता है । और अब देखिये—इसही भवमें एक ही घरमें पहिले बालक था, फिर जवान हुआ, फिर बूढ़ा होगा, तो इसमें भी बनना बिगड़ना और बना रहना देखा गया । पर मैं एक हू । जो बनता, बिगड़ता और बना रहता है वह मैं चैतन्यमात्र पदार्थ हूँ, और इस मुझका सब कुछ जो मुझमें है वह मुझसे बाहर कभी हो नहीं सकता । और जो मुझसे बाहर है वह त्रिकाल भी मुझमें आ नहीं सकता ।

आनन्दस्वरूप आत्मा द्वारा अमवश क्लेशोंका आमन्त्रण—भला बतलाओ कि दुःख है कहाँ, लेकिन इस दुःखसे सभी लोग इतना परेशान है कि बहुत-बहुत समझाया जाने पर भी वे अपने दुःखको दूर नहीं कर पाते । अब तो अपना एक ऐसा संकल्प करे कि मैं केवल ज्ञानमात्र हूँ, इसके अतिरिक्त अन्य सब चीजे त्रिनाशिक है । किसीसे मुझमें कुछ सम्बन्ध

नहीं। बड़े बड़े काम इस जीवने अभी तक सुख पानेके किए परन्तु वे सभी काम फाल्तू किए। जिन परपदार्थोंमें इस जीवका कुछ भी अधिकार नहीं उनसे सुखकी आशा करके हर समय अनेक प्रकारके सकल्प विकल्प करना है। यह जीव घर द्वार, स्त्री पुत्रादिक परिजन को देख देखकर खुश होता है, उन्हें अपना समझता है, और ये कोई इस जीवके होते हैं नहीं, यह जीव उनके पीछे नाना प्रकारके विकल्प करता है। अरे यह जीव जो भी विकल्प करता है जब वे विकल्प भी इसके बनकर नहीं रह पाते तो फिर अन्यकी तो बात ही क्या? लेकिन धर्मके अतस्तत्त्वके रचिया ज्ञानी सत जन जान सकते हैं कि ये सब बाह्यमें दिखने वाली चीजें असार हैं, अशरण हैं, बेकार हैं, इनमें चित्त फँसानेसे लाभ क्या? जो कुछ बाह्यमें दिख रहा है वह सब फसानेके लिए प्रलोभन है। इनके प्रलोभनमें पडकर यह जीव आत्मकल्याणके लाभ पानेसे वंचित रह जाता है। तो मुक्ति पानेके लिए अपने आपको पहि-चाननेकी सर्वप्रथम आवश्यकता है। मैं क्या हूँ? एक ज्ञानमात्र पदार्थ हूँ और प्रतिसमय बनता बिगड़ता और बना रहता हूँ। अब यह छटनी करनी होगी कि मैं अपने आपको क्या बनाये रखूँ? क्या मैं अपने आपको मनुष्य बनाये रहूँ? इसमें भी क्या आराम है? क्या मैं अपनेको पशु बनाये रहूँ? इसमें भी क्या आराम है? जो ससारकी भवभूतियाँ हैं उनको मिटाऊँ और अपने आपके विशुद्ध ज्ञानानन्दके विकासमें आऊँ, इस प्रकार अपनेको बनाऊँ तो मेरा कल्याण है। मैं हूँ, प्रतिसमय बनता हूँ, बिगड़ता हूँ और बना रहता हूँ, मैं हूँ ज्ञान-मात्र। मैं अपनेको ससारके सकटोंसे मिटाऊँ और जो आत्मीय तत्त्व है, शुद्ध विकास है उसे प्रकट करूँ, उसके लिए मुझे करना है और उस पर चलकर हमें आत्मशान्ति प्राप्त करना है।

आनन्दके उपायमें आत्मत्वका चर्चण—आत्मतत्त्वके सम्बन्धमें पदार्थके स्वरूपके नाते चर्चा चल रही है। मैं आत्मा सत् हूँ और चैतन्य गुणमय हूँ। पदार्थमें जो अन्यपर्यायें हुआ करती हैं, गुण और पर्यायके समुदायका नाम सत्त्व है। गुण कहते हैं सत्त्वको और पर्याय कहते हैं परिणामको। तो आत्मामें ज्ञान, दर्शन, चारित्र, आनन्द और श्रद्धाकी प्राप्ति ये ५ बातें विशेष करके जानना है। आत्मामें जाननेकी शक्ति है, तभी तो यह नाना प्रकारसे जानता रहता है। आत्मामें दर्शनकी शक्ति है, तभी तो अपने आपका कुछ न कुछ समझ किए रहता है। आत्मामें श्रद्धानकी शक्ति है, तभी यह जीव कुछ न कुछ विश्वास बनाये रहता है। चाहे सही विश्वास बनाये, चाहे झूठा, पर विश्वास रखनेकी आत्मामें शक्ति है। आत्मामें चारित्रशक्ति है। तो यह आत्मा किसी न किसी बातमें रमा रहता है। कोई विषयों में रमे, वषायोंमें रमे अथवा अपने स्वरूपमें रमें, ये इसके रमनेकी विशेषतायें हैं। स्वभावमें रमण हो या विभावमें, पर वही न वही रमण करनेका स्वभाव इस जीवमें पडा हुआ है।

आत्मामे आनन्दशक्ति है। यह जीव चाहे सुखी हो, चाहे दुखी हो अथवा सुख दुःखसे परे शुद्ध आनन्दमे आये, ये सब आनन्द शक्तिके कारण हैं। ये सुख और दुःख आनन्द शक्तिके विभावपरिणामन हैं। आत्माका स्वभावपरिणामन है आनन्द। आत्मशक्तिके वारेमे यह विश्लेषण सभझना चाहिए। जब आत्मा और आनन्द दोनोका स्वरूप ज्ञात हो तभी आनन्द पाने का उपाय किया जा सकता है।

गुण पर्यायसम्बन्धी सिद्धान्त--अब अन्तरहस्यकी जानकारीके लिए यह विश्लेषण करना होगा कि गुण और पर्याय ऐसी एक ही चीज है या अन्य-अन्य चीज है? पर्याय-परिणामन हुए इस कारण पर्याय गुणसे भिन्न नहीं। जैसे कहते हैं कि चटाई, चौकी, दरी आदिक ये सब भिन्न-भिन्न हैं, अणु-अणु भिन्न-भिन्न है। एक जीव दूसरे जीवसे अत्यन्त भिन्न है। इस तरहसे गुण और पर्याय ये एक ही प्रदेशमे है। आत्माके जिस प्रदेशमे गुण है उस ही प्रदेशमे पर्याय है। और जिस गुणकी जितनी पर्याय है वह उस गुणकी अवस्था है। तो जो परिणामन जिस कालमे है उस कालमे वह परिणामन देहसे निराला नहीं है। देहकी ही दशा है, शक्तिकी ही दशा है। समस्त शक्तियोंको एक शब्दसे कहा जाय तो उसका नाम पदार्थ है, और पदार्थकी भिन्न-भिन्न शक्तियाँ, भिन्न-भिन्न अवस्थाओंकी दृष्टि से विश्लेषण किया जाय तो वे भिन्न नहीं हैं, लेकिन यह जानना कि गुण तो है सामान्य, सदा रहने वाला और जब जो पर्याय होती है वह पर्याय उस समय की है। ज्ञानपरिणामन चलता है तो जो जिस समय ज्ञानमे आ रहा है वह शाश्वत न रहा वह बदल जायेगा, फिर दूसरा व्यक्ति ज्ञानमे आयेगा, लेकिन यह समस्त ज्ञान बनते रहनेकी शक्ति जो है, सहज ज्ञान जो है वह शाश्वत है, एक है। ज्ञानशक्ति शाश्वत है, और ज्ञानशक्तिके जो परिणामन हैं, जो अवस्थाये हैं, यह जानन बदलता रहता है। इस कारण पर्याय है क्षणिक और गुण है शाश्वत। गुण और पर्यायमे कालके भेदसे भिन्नता है। गुण तो रहे आत्मामें सदा और पर्याय होती है आत्मामे क्षणिक। तो कालके भेदसे भी भिन्नता समझमे आयी और लक्षणके भेदसे भी भिन्नता समझमे आयी। गुणका लक्षण है पदार्थकी शक्ति और पर्यायका लक्षण है पदार्थकी व्यक्ति। एक अवस्था। परिणामन जिसका भिन्न भी है और अभिन्न भी, तो पदार्थ जाननेके लिए हमें तीन बातें जाननी आवश्यक होगी। पदार्थ गुण और पर्याय। पर्याय कहो अथवा द्रव्य कहो। तो गुण हुई शक्ति और पर्याय हुई व्यक्ति, और द्रव्य क्या हुआ? इन समस्त गुणोंका जो एक समुदाय है वह द्रव्य है। द्रव्य शक्तिकी अपेक्षासे भिन्न-भिन्न प्रकारके देखे गए हैं, जो पिण्डरूप है वह द्रव्य है। तो यहाँ यह समझना है कि पर्याय गुणोंसे कथंचित भिन्न है, कथंचित अभिन्न है। द्रव्य एक अव्यञ्जित सत् होता है ऐसा ध्यान अपने आपमे घटाते जाइये। मैं जीव हूँ और मुझमें जानने देखने और

विश्वास करने की शक्ति है, तभी ये सब काम हो रहे हैं। कभी तो जान रहे हैं, कभी विचार कर रहे हैं, कभी रमण किया करते हैं।

परमार्थतः अन्तस्तत्त्वकी दृष्ट्यता व अवक्तव्यता—मैं जो जीव हूँ उस अपने स्वरूप को कह नहीं सकता। किसी भी पदार्थके स्वरूपको कभी कहा नहीं जा सकता। केवल कुछ शब्द ही बोले जा सकते हैं। मगर शब्द तो सकेत मात्र करते हैं। स्वरूप समझनेके लिए उस सकेतको नहीं पकड़ना है। वह शब्द सकेत जिस तत्त्वके लिए किया जाता है, उस तत्त्व को पकड़ना है, न कि शब्दको। जैसे कोई वैद्य एक दो चपरासियोंको लेकर किसी जंगलमें जड़ी बूँटियाँ दिखाने गया। उस वैद्यके हाथमें एक बेंत था। वह उस बेंतसे सकेत करता जाता था—देखो यह अमुक चीजकी दवा है, यह अमुक चीजकी। तो वहाँ उस बेंतको नहीं देखना है। बेंत तो सकेतके लिए है। देखना है दवाओंको। अथवा जैसे माँ अपने बच्चेको अगुलीके इशारेसे चन्द्रमा दिखाती है तो वह बच्चा उस चन्द्रमाकी ओर देखने लगता है। अथवा वैद्य चपरासियोंको बेंतके सहारेसे दवायें दिखाता है तो चपरासी उन दवाओंको देखने लगते हैं। कहीं वह बच्चा अगुलीसे दिखाये जानेपर अगुली नहीं देखता और न कहीं वे चपरासी बेंत द्वारा दवायें दिखाये जानेपर बेंत नहीं देखते, वह अगुली और बेंत ये तो सहारा मात्र हैं। ऐसे ही श्रद्धा, दर्शन, ज्ञान, चरित्र, आनन्द, शक्ति आदि ये सब आत्मज्ञान करनेके सहारा हैं। इनके द्वारा आत्माका परिचय किया जाता है। जब इन शब्दोंका सहारा लेकर परिचय करना चाहे तो आत्माका परिचय किया जा सकता है। मैं हूँ क्या? इन समस्त श्रद्धा, दर्शन आदिक शक्तियोंका समुदाय। मैं एक अखण्ड अवक्तव्य पदार्थ हूँ। कहनेमें नहीं आता हूँ। जैसे हम अपने आपको जीव शब्दसे कहते हैं तो जीव वह जो प्राणीसे जीवे। जो कुछ मैं हूँ समूचा वह जीव शब्दसे नहीं जाना जा सकता। मैं ज्ञाता हूँ। ज्ञायक अथवा ज्ञाता इन शब्दोंसे कहकर भी मैं अपनेको पूरा नहीं बता सकता। इस ज्ञानकी मुख्यतासे मैं अपनेको कैसे कह सकूँ? आत्मा हूँ मैं। आत्मा शब्द कहकर मैं अपनेको पूरा नहीं बता सकता। अतः सतत गच्छति जानाति इति आत्मा। जो निरन्तर जानता रहे उसे आत्मा कहते हैं। तो गुण कहने पर भी एक ज्ञानशक्ति-ज्ञानरूप इसका ही तो हम ज्ञान कर सकते हैं। आत्मा शब्द कहकर 'मैं ज्ञानमात्र हूँ' यह नहीं बता सकते। तो आत्मा एक द्रव्यसे किसीको नहीं कहा जा सकता। शब्द जितने हैं वे विशेषण हैं। पदार्थके बड़े जाने वाले शब्द तो यही हैं। ये सब ध्रुव हैं। तो जब इस आत्मामें हम एक एक गुणकी विवक्षा करके निरखते हैं तो इसका नाम गुण है। और जब हम पर्यायपर दृष्टि देते हैं तो मैं यह द्रव्य हूँ। अब आप समझें कि गुण और द्रव्य ये भिन्न-भिन्न वस्तु हैं क्या? लक्षणकी दृष्टि से देखें तो भिन्नता समझमें आती है। लक्षण तो एक होता है, उसमें भिन्नता नहीं होती, पर गुण भिन्न-भिन्न प्रकारके हुआ करते हैं। इतने एक संक्षिप्त कथनके बाद इस

आये कि मैं एक आत्मा हूँ । मुझमें अनन्त शक्ति है । जितनी शक्तिया है उतनी तरहके परिणामन चल रहे हैं । तो मैं एक द्रव्यगुण पर्यायात्मक हूँ । मैं एक द्रव्य हूँ । जैसे मैं एक जाननहार चेतन हूँ उसी प्रकार जगतके समस्त जीव जाननहार चेतन हैं । वे सब एक एक द्रव्य हैं । ऐसे भी द्रव्य हैं जो जानते नहीं ।

पदार्थोंका विस्तार—अब पदार्थका सक्षिप्त स्वरूप जाननेके बाद यह जिज्ञासा बनाये कि ऐसे द्रव्य है कितने जगतमें ? तो जगतमें द्रव्य अनन्तानन्त है क्योंकि अभी द्रव्यका स्वरूप जो दिखाया गया है उसकी जानकारी हुई है कि जितने गुण परिणामन होते हैं, वे द्रव्य नहीं होते । तो जितने परिणामन होंगे उतने द्रव्य । जैसे जब हम सुखी होते हैं तो अकेले ही सुखी होते हैं, घरके अन्य स्त्री पुत्रादिक तो नहीं सुखी हो जाते । उन सभीका परिणामन न्यारा है, मेरा परिणामन न्यारा है ।

यही बात बतलाते हैं कि मैं द्रव्य जुदा हूँ । इस तरह तर्केंगे तो अनन्त जीव हैं । इसी तरहसे बाहरमें जितने जो कुछ पदार्थ हैं पुद्गल हैं, वे भिन्न-भिन्न हैं । द्रव्य अनन्तानन्त है, उनसे मेरा कुछ भी सुधार बिगाड नहीं होता । वे सभी पदार्थ चेतन हो अथवा अचेतन, सभी पदार्थ मुझसे अत्यन्त भिन्न हैं । कुछ द्रव्य ऐसे होते हैं जिनमें ज्ञानदर्शन नहीं है और कुछ ऐसे होते हैं जिनका यहाँ कुछ भी नहीं है और कुछ होते हैं अचेतन । लेकिन इस प्रकार के भेद करनेसे हमें पदार्थके गुण समझमें नहीं आते । उनमें उपादान गुण क्या है, यह समझ में नहीं आया । इस कारण चेतन अचेतन करके दो प्रकारसे बताना यह किसी खास बुद्धि को पैदा करनेके लिए है, परन्तु परिचय असाधारण गुणोंसे होता है । अब कोई यो भेद करे कि पदार्थ दो प्रकारके हैं मूर्त और अमूर्त । मूर्तके मायने हैं कि जिसमें रूप, रस, गंध, स्पर्श आदि पाये जायें । लेकिन मूर्तिक कहकर पुद्गलका गुण नहीं बताया जाता अमूर्तका अर्थ है जिसमें रूप, रस, गंध, स्पर्शादि न हो । यह मूर्त और अमूर्त बताना किसी विशेष बुद्धिके लिए है । पर असाधारण गुणकी अपेक्षासे ये गुण जाति नहीं कहे जा सकते । असाधारण गुणकी दृष्टिसे उन अनन्तानन्त द्रव्योंको ६ साधारण गुणोंमें बाँटा जा सकता है—जीव, पुद्गल, धर्म अधर्म, आकाश और काल । छोटे-छोटे बच्चोंको इतनासा पढा दिया जाता है कि द्रव्य ६ प्रकारके हैं जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल । मगर इतने मात्र ज्ञान कर लेनेसे कही उनका आत्मकल्याण न हो जायगा । यह भी उन बच्चोंको सिखा दिया जाता कि देखो हिंसा, भूठ, चोरी, कुशील, परिग्रह आदि पापोंको नहीं करना चाहिए । ये सब बातें कोई मौलिक नहीं हैं । कितनी ही बातें नाना प्रकारसे की जा सकती हैं । भूठे रूपमें अथवा सच्चेरूपमें, हर तरहसे ये बातें चल सकती हैं, लेकिन एक मौलिक परिज्ञान करनेके लिए यहाँ कहा जा रहा है । द्रव्य, गुण और पर्यायोंको समझें, इससे हम भेदविज्ञान कर सकेंगे । यह तो मैं हूँ और बाकी सब परपदार्थ हैं ।

आनन्दलाभके लिये निज कारण परमात्मतत्त्वकी आज्ञा मानकर उसपर चलनेकी आवश्यकता—यहाँ हितके मौलिक उपायकी बात इस प्रकरणमे कही जा रही है। यह बात सुननेमे कुछ कठिन लग रही होगी। कोई इन बातोंको समझकर ग्रहण कर सके अथवा न ग्रहण कर सके, लेकिन कुछ भी दृष्टि देकर अगर इस प्रकरणको कोई सुने और भेदविज्ञान कर लेवे तो उसका निश्चय ही भला हो जायेगा।

एक बार बादशाहने बीरबलसे कहा कि यह बताओ कि हमारी प्रजा आज्ञाकारिणी है या नहीं ? तो बीरबल बोले—महाराज आज्ञाकारिणी है भी और नहीं भी है। • नहीं कैसे ? अच्छा हम तुम्हे कल इसकी परीक्षा करके दिखा देगे। बीरबलने क्या किया कि वही आगनमे एक बड़ा हाँज साफ करवा दिया और सारे राज्यमे यह ऐलान करवा दिया कि बादशाहको कलके दिन बहुत दूध चाहिए। राज्यके सभी लोग आज रातको एक बजे एक एक किलो दूध ले आवें। अब क्या था ? राज्यके सभी लोगोंने यह सोच डाला कि बहुत सा दूध बादशाहके यहाँ जायेगा। एक हम अगर पानी ही वहाँ दे आवें तो कुछ पता तो न पड सकेगा। राज्यके सभी लोगोंने वैसा ही किया। सुबह देखा गया तो सारा हाँज केवल पानीसे भरा था। तो बादशाहसे बताया बीरबलने कि देखिये महाराज जिस प्रजाको आप बड़ी आज्ञाकारिणी समझ रहे थे वह कहा आज्ञाकारिणी है ? बादशाह उस घटनाको देखकर दग रह गया। तो ऐसे ही समझो कि अगर कोई अपना धर्मात्मापन ऊपरी ऊपरी दिखाता है और समझता है कि सभी लोग तो धर्म पाल रहे हैं, एक मैंने अच्छी तरह न पाला तो क्या होगा ? यदि ऐसा ही सभी लोग सोच लें तो वह तो एक बड़ी विडम्बना बन जायगी। जब सभीने वैसा ही सोच लिया तो वह तो शून्य बराबर रहा। यदि सभी लोगोमे से एक भी व्यक्ति धर्मात्मा बन गया तो भला एक तो वहाँ रहा। उस एक के प्रसंगमे दूसरे लोग भी धर्मपालनमे आ सकेगे। तो धर्मपालना किसे है, धर्म है क्या चीज ? इसको समझ लो। धर्मपालना है आत्माको और धर्म है आत्माका स्वभाव। आत्माके अविकार स्वभावको ज्ञानमे लिए रहना, इसी बातके लिए प्रयत्न करना है तभी जीवनकी सफलता है। यदि यही एक बात न की, अन्य अनेक बातें करते गए तो उससे जीवनकी सफलता नहीं है।

पदार्थोंके विविध परिचयका प्रयोजन—एक इस ही बातके लिए यह प्रवचन चल रहा है कि मैं समझूँ कि द्रव्य क्या है, गुण क्या है, पर्याय क्या है ? बताया गया कि द्रव्य ६ जातियोमे विभक्त है। ५ अथवा ७ जातियोमे द्रव्यविभक्त क्यों नहीं हुए ? तो उसका उत्तर यह है कि द्रव्य तो अनन्तानन्त है। एक परिणामन दूसरेमे न बने तो समझ लो कि वे भिन्न-भिन्न द्रव्य हैं। एक द्रव्यका परिणामन उसही द्रव्यमे रहता है अन्यमे नहीं। ये सभी द्रव्य भिन्न-भिन्न हैं, ऐसी ही बात अणुवोकी भी है। द्रव्यका अणु-अणु भिन्न-भिन्न

है। एक द्रव्यका उसमें जितना परिणाम हो सकता है उसे एक जाति मान लो। द्रव्यकी अपेक्षासे ६ प्रकारके द्रव्य माने गए हैं। जैसे जीव द्रव्य अनन्तानन्त, पुद्गल अनन्तानन्त, एक धर्मद्रव्य, एक अधर्मद्रव्य, एक आकाशद्रव्य और असंख्यात कालद्रव्य। जिनका परिणाम सहज हो सकता है उनको एक जातिमें मान लो। जातिकी अपेक्षासे जब देखेंगे तो द्रव्य ६ जातिके मिलेंगे। जो जाननहार है वे जीव कहलाते हैं। जो रस गंध वाले हैं वे पुद्गल जातिके कहलाते हैं। जो जीव पुद्गलके चलनेमें सहायक हो वह एक धर्मद्रव्य है, वह संख्या में भी एक है और जातिमें भी एक है। जो जीव पुद्गलके ठहरनेमें मदद करे वह है अधर्मद्रव्य। वह जातिमें भी एक है और संख्यामें भी एक है, आकाश जीव और पुद्गलको स्थान देनेमें सहायक है, वह संख्यामें भी एक है और जातिमें भी एक है और असंख्यात कालद्रव्य है जो कि जीव पुद्गलके परिवर्तन करनेमें सहायक है। इस तरह पदार्थोंकी संख्या जाना, जाति जाना और पर्याय जाना। अब इस निर्णयमें आ जायें कि यह मैं आत्मा सर्वसे निराला एक द्रव्य हूँ। यही मैं एक मेरा सर्वस्व हूँ। एक इस ही की शरण लेनेसे मेरे आत्माका उद्धार है। जगतके अन्य पदार्थोंमें लगाव रखनेसे मेरे आत्माका उद्धार नहीं है।

पदार्थ परिचयका प्राथमिक उपाय लक्षणपरिचय—पदार्थके परखनेका उपाय है लक्षणका परिज्ञान करना। पदार्थ ६ जातिके बताये गए हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल। ये ६ जातिके पदार्थ इस तरह कहे गए हैं कि जीव-जीव जितने हैं वे सब एक स्वरूप हैं। जीव तथा पुद्गल अनन्तानन्त हैं धर्म, अधर्म, आकाश ये एक एक हैं और कालद्रव्य असंख्यात है। जिनके परिणाम शक्ति हैं वे सब एक जातिमें पाये जाते हैं। ये ६ जातियोंमें विभक्त अनन्तानन्त पदार्थ हैं। मिले हुए पदार्थोंमें से किसी एक पदार्थ को अलग करा देने वाला जो स्वरूप रखा है वह चर्चाका कारण बनता है। जीव तथा पुद्गलमें साधारण गुण क्या हैं, इसे समझना होगा। असाधारण का अर्थ है कि जो अन्य द्रव्योंमें न पाया जाय। जीवमें श्रद्धा, दर्शन, ज्ञान, चारित्र और आनन्द आदिक गुण हैं। श्रद्धा—जिस गुणके कारण जीव अपना विश्वास बनाये रखे। ऐसा विश्वास करनेका, जानकारी करनेका, प्रतिभास करनेका गुण केवल जीवमें छोड़कर अन्य किसीमें न मिलेगा। दर्शन—जिस गुणके कारण यह जीव अपने स्वरूपका स्पर्श कर सके। ज्ञान—जिस गुणके कारण यह जीव अपने आत्मस्वरूपका ज्ञान कर सके। चारित्र—किसी न किसीमें रमण बना रहे उसे चारित्र कहते हैं। यह जीव कहीं न कहीं रमता अवश्य है। भगवान अपने स्वरूपमें रम रहे हैं। जो संसारी जीव हैं वे अपने विषय कषायोंमें रम रहे हैं। तो चारित्रगुण भी जीवमें पाया जाता है अन्यमें नहीं। इसी प्रकार आनन्द गुण भी जीवमें पाया जाता है। यह स्पष्ट समझमें आ रहा है कि इन पुद्गलोंमें आनन्दगुण नहीं है। ये पुद्गल जल जाये, सड़ जाये, किसी भी स्थितिको प्राप्त हो, उनको कोई तकलीफ नहीं। तो ये

धारण गुण पुद्गलमें पाये जाते हैं । रूप, रस, गन्ध, स्पर्श ये पुद्गलके असाधारण गुण हैं । ये असाधारण गुण किसी पुद्गलमें व्यक्त हैं किसीमें नहीं । जैसे—हवा—इसमें रूपादिक गुण कहाँ व्यक्त हैं ? जब ये पदार्थ बदलकर एक दूसरे रूप हो सकते हैं—जल पृथ्वी हो जाय, पृथ्वी जल हो जाय, अग्नि जल हो जाय, आदिक परिणामन आपसमें एक दूसरेके साथ हो सकते हैं, पुद्गलमें ये गुण कही व्यक्त रूपसे हैं और कही अव्यक्त रूपसे हैं । तो इससे सिद्ध होता है कि ये सभी पुद्गल रूप, रस, गन्ध, स्पर्शमय हैं । ये असाधारण गुण होते हैं जो कि सदा पदार्थमें रहते हैं ।

किसीके स्वरूपका किसी अन्यमें पहुँचनेकी असंभवता—कभी एक द्रव्यके ये असाधारण गुण दूसरे द्रव्यमें नहीं पहुँच सकते । जैसे जीवद्रव्यके जो असाधारण गुण हैं श्रद्धा दर्शन ज्ञानादिक वे एक द्रव्यमें निकलकर दूसरे द्रव्यमें नहीं जाते । इसी तरह एक पुद्गलके ये असाधारण गुण एक पुद्गलसे निकलकर दूसरे पुद्गलमें नहीं जाते । जब पदार्थका स्वरूप इस ढंगसे समझमें आ जाता है तो ज्ञानियोका यह मकल्प हो जाता है कि मैं आत्मा तो सर्वसे निराला हूँ । क्योंकि किसी अन्य द्रव्यसे कोई भी चीज मुझमें त्रिकाल नहीं आती । और न मैं ही किसी अन्यरूप हो सकता हूँ । एक पदार्थकी कोई भी चीज किसी अन्य पदार्थ में नहीं पहुँचती । धन्य हैं वे जीव जिनका यह निश्चय हो जाय कि किसी भी पदार्थकी गुण शक्ति पर्याय किसी अन्य पदार्थमें नहीं पहुँचती । मेरा कही कुछ दूसरा है ही नहीं । मेरा मात्र मैं ही हूँ, मैं अपने स्वरूपरूप हूँ, अपने स्वरूपमें ही रहता हूँ अपना परिणामन करता हूँ । मेरा स्वरूप है इतना ही मात्र मेरा आत्मा है । इतना जब निश्चय हो जाता है तो उस जीवको सासारिक सक्तीसे मुक्ति प्राप्त करने व शाश्वत आनन्द प्राप्त करनेका मार्ग प्राप्त हो जाता है । अपना आत्मीय आनन्द पानेके लिए भेदविज्ञानकी प्राप्ति अत्यन्त आवश्यक है ।

बाह्यसमागमके लगावकी विपरूपता—पुण्यके उदयमें जो सम्पदा आज प्राप्त हुई है, वह तो मीठा विष है । जैसे मीठा विष खानेमें तो मधुर है पर उसका परिणाम कटुक है । इसी तरह ये सासारिक सुख समागम भोगनेमें तो मधुर लगते हैं पर इनका परिणाम कटुक है । इस जीवकी सासारिक सुख समागमकी स्थितिमें इस ओर दृष्टि नहीं जाती कि मैं जैसे परिणाम करता हूँ वैसा कर्मबन्ध होता है और उसका फल मुझे अवश्य प्राप्त व रना पड़ेगा । ये जीव तो कुछ पुण्योदयकी स्थिति पाकर समझ लेते हैं कि हम तो एक खास व्यक्ति हैं । दुःख तो अन्य लोगोको मिलता है, हमें दुःख क्यों प्राप्त होगा ? ऐसी धारणा मोटी जीवोकी होती है । उन्हें यह पता नहीं कि जो कुछ मैं करूँगा उसका फल मुझे ही भोगना होगा । मेरे किए हुए कर्मोंका फल उदयमें अवश्य आयगा । अपनेको इस ससारमें शकेला समझकर,

पदार्थोंका स्वरूप निराला निरखकर इस ओर दृष्टि जानी चाहिए कि मैं तो एक अपने आपका ही अधिकारी हूँ, यहाँ मेरा कोई नहीं है। ये सब बातें एक आत्माके स्वरूपके परिचयसे प्राप्त होगी।

अन्तः परिचयमें ही परिचयकी सर्वस्वता—एक उत स्वरूपके परिचयकी बात यहाँ कही जा रही है। जीवमें जो भी गुण पाये जाते हैं वे अन्य पदार्थमें नहीं पाये जाते। पुद्गल के भी जो रूप, रस, गंध, स्पर्शादिक असाधारण गुण हैं वे भी एक पदार्थसे निबलकर दूसरे पदार्थमें नहीं जाते। धर्मद्रव्यका काम है जीव पुद्गलके चलानेमें सहकारी होना, अधर्म द्रव्य का काम है जीव पुद्गलको ठहरानेमें सहायक होना, आकाशद्रव्यका काम है जीव, पुद्गलको स्थान देना, और असख्यात कालद्रव्यका काम है जीव, पुद्गलमें परिणामानेका काम करना। इस तरह ये असाधारण गुण पदार्थमें पाये जाते हैं। जिस जातिके जो गुण बताये गए हैं वे उस जातिके पदार्थमें पाये जाते हैं, न उससे कम हो और न अधिक। इस कारण निजको निज व परको पर जान लेनेसे सहज दैराग्य बढ़ता है। किसी भी परपदार्थसे मेरा कुछ सम्बन्ध नहीं। मैं परपदार्थोंको क्यों अपने आपमें लूँ? एक निजका परिचय करना और परपदार्थोंको उपयोगसे हटाना। इस सहज उदासीनताके कारण जो अपने आपमें विश्राम मिलता है वही वास्तविक आनन्द है। अपने आपको आनन्द पानेके लिए अपनेको सबसे निराला समझना जरूरी है, और सबसे निराले अपने आपको तब समझ सकते हैं जब सच्चा ज्ञान करें। जितने भी ज्ञान है वे ज्ञान भेदविज्ञानके कारण होते हैं, लेकिन सामान्य रूपसे यदि जाने कि यह मैं जीव सबसे निराला हूँ, अन्य बाकी समस्त जीव पुद्गल आदिक परपदार्थ मुझसे अत्यन्त निराले हैं, इतना जान लिया बस समझो कि उसने सारे विश्वको जान लिया। जैसे किसीको सनीमा देखनेकी रुचि नहीं है और उससे किसीने कहा कि भाई सनीमा देखने चलोगे, तो वह कह देता है कि क्या रखा है वहाँ? मैंने तो यहीसे उस सनीमे का सारा परिज्ञान कर लिया। तो जिसने जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल इनका स्वरूप अच्छी तरह जान लिया उसने समझो विश्वका सब कुछ जान लिया। वे सभी पदार्थ मुझसे अत्यन्त भिन्न हैं, उनसे मेरा कुछ भी उद्धार नहीं। जिसने निजको निज पर को पर जान लिया उसने समझो सारे विश्वको जान लिया।

आत्मपरिचय करके स्वरूपमग्नताके पौरुषका अनुरोध—भैया। अपने आत्माका परिज्ञान करना सबसे आवश्यक कार्य है। यहाँ आत्माका स्वरूप बताया गया है। यदि अपना जीवन सफल करना है तो यह जानना होगा और निर्णय रखना होगा कि ये धन वैभव परिजन मित्रजन आदि असार हैं, इनसे मेरा कुछ भी हित न होगा, ये मेरे बिगाड़के ही कारण बनेंगे। मेरा स्वरूप क्या है? मैं चैतन्यमात्र हूँ। जो जीव इस चैतन्यभावका ही

सहारा लेगा, उसको ही दृष्टिमें रखेगा तो उसका भला होगा और जो अपने चैतन्यभावका सहारा न लेकर परपदार्थोंमें ही दृष्टि रखेगा, परपदार्थोंके पीछे ही अपनी दौड़ लगायेगा वह तो विकल्प ही मचाता रहेगा, अपना कल्याण न कर पायेगा। यह बात यदि सत्य हो तो मान लो और असत्य हो तो न मानो। जीवका स्वभाव है कि वह किसी भी बातको स्वयं जान ले। जब घरका कोई बड़ा आदमी बाजारसे लौटकर कुछ साग सब्जी आदि लेकर आता है तो बच्चे लोग दौड़ पड़ते हैं यह जाननेके लिए कि थैलेके अन्दर क्या है? अथवा कोई हवाई जहाज ऊपर उड़ रहा हो तो प्रकृत्या सभीकी निगाह दौड़ जाती है उसके बारेमें जानकारी करने के लिए। तो सभी जीवोंमें प्रकृत्या जानकारी करनेकी बात चित्तमें रहती है। कोई यदि उल्टी बात भी कहता है जिस बातसे किसी दूसरेको कुछ मतलब नहीं है, कुछ लेना देना नहीं है फिर भी उस दूसरेके मनमें यह चाह बनी रहती है कि इसका हम यथार्थ ज्ञान कर लें। जब प्रत्येक चीजका यथार्थ ज्ञान करने की हम आपमें आदत बनी हुई है तो फिर अपने आत्माका यथार्थ परिज्ञान करनेमें आलस्य क्यों किया जा रहा है? जीव क्या है, पुद्गल क्या है, ये दिखने वाले समस्त पदार्थ क्या हैं, इनका स्वरूप क्या है, सबका यथार्थ परिज्ञान तो कर ही लेना चाहिए। एकस्वरूप परिचयकी बात कही गई है। यह जीव पदार्थ सत्यज्ञानमय है, चैतन्यस्वरूप है। मैं चैतन्यस्वरूप हूँ पर देखिये—मेरे जितने विचार विकल्प वितर्क चलते हैं वे सब मेरे स्वरूप नहीं हैं। ये तो नैमित्तिक भाव हैं, किसी कार्यसे ये उत्पन्न हुए हैं, पर ये मेरे स्वरूप नहीं हैं। मैं इन समस्त विभावोंसे कषायोंसे अपने आपको न्यारा करके अपने स्वरूपमें मग्न होऊँ तो मेरा कल्याण होगा। परपदार्थोंके लगावसे तो जीवकी बरबादी ही है।

आत्मकल्याणके लिये आत्मपरिचयकी साधकतमता—अपना कल्याण करनेके लिए यह परिज्ञान करना आवश्यक है कि इस मुझ आत्माका वास्तविक स्वरूप क्या है? इस मुझ आत्माको जो आनन्द चाहिए वह आनन्द है क्या चीज, इसका यह मक्षेपमें विवरण है कि आनन्द सम्बन्धित बातें तीन हुआ करती हैं—दुःख, सुख और आनन्द। इस दुःखको तो कोई चाहता ही नहीं। ससारका यह सुख भी आकुलताओंसे भरा हुआ है। इस सासारिक सुखमें आनन्द नहीं है, वास्तविक शान्ति नहीं है। उस आत्मीय आनन्दका चिन्तन करनेसे बहुत कुछ परिचय हो जायगा। आनन्द एक ऐसी चीज है जो ध्रुव है। वह आनन्द है स्वाधीन। अपने आपका परिज्ञान रहना जितना अधिक बनता चला जायगा उतना ही अधिक आनन्द प्राप्त होता चला जायगा। लोग तो अपना निजी घर बन गया, निजी दूकान हो गई, निजी सारे काम काज हो गए तो समझ लेते हैं कि हम तो स्वतंत्र हैं, पर स्वतंत्र हैं कहाँ? केवल स्वतंत्र अपनेको मानते हैं। अरे घर, द्वार, कुटुम्ब परिजन आदि जिन पर-

पदार्थोंके पीछे लगाव लगा रखा है उससे निरन्तर परतंत्रता ही तो बनी रहा करती है। मैं ज्ञानमय हूँ, अपनेको ज्ञानस्वरूप ही अनुभवमे लिए रहूँ तो यह तो है वास्तविक स्वतंत्रता और वास्तविक स्वतंत्रता मिलने पर ही सत्य आनन्द प्राप्त होगा, अन्यथा आनन्द नहीं प्राप्त हो सकता। स्वरूपकी बात यह है कि मैं आत्मा हूँ एक अमूर्त, जो कि पकड़नेमें नहीं आ सकता, देखने, सूँघने आदिमे नहीं आ सकता; जो छेदा, भेदा जलाया आदि नहीं जा सकता। ये दुःख सुख परिणामन होते हैं आत्मामे, पर ये आनन्दगुणके विकृत परिणामन हैं। जब कभी शरीरमे कोई फोड़ा हो जाता है तो लोग कह उठते हैं कि हमारे शरीरमे इस जगह बड़ा दर्द है, पर वह दर्द शरीरमे नहीं है, आत्माके सर्व प्रदेशोमे वह दर्द है। दर्द तो होता है जीवके मगर वह दर्दका दुःख होता है शरीरमे उत्पन्न हुए फोड़ासे। इस कारण उसी पर दृष्टि रखकर कहते हैं कि मेरे शरीरके इस अंगमे फोड़ेके कारण बड़ा दर्द है। जो यह कहते हैं कि हमारे इस जगह बड़ा दर्द है तो निमित्तपर आरोप करके ऐसा कहते हैं। बहुतसे लोग तो ऐसा कहते हैं कि खैर दर्द शरीरमे न सही, आत्मामे ही सही। चलो कल्पनासे ही। मेरा यह दर्द आत्माके सर्व प्रदेशोमे ही सही। शरीर तो बाह्यपदार्थ है। तो शरीरमे दुःख नहीं होता है और शरीरमे सुख नहीं होता है, ये सुख दुःख आत्मामे ही होते हैं। ये सुख दुःख आनन्दगुणके ही विकृत परिणामन हैं। तो ये सासारिक दुःख सुख आकुलतासे ही भरे हुए हैं। इन सासारिक सुख दुःखोसे शान्ति नहीं प्राप्त होती। शान्ति तो एक आनन्दमे ही है। स्वतंत्रतामे, स्वाधीनतामे शान्ति है। यह अपने आपको समझ लेना कि मैं एक आत्मा हूँ, अन्य किसी भी परपदार्थसे मुझे शान्ति नहीं प्राप्त होती। बाह्य मे कुछ भी हो, ये बाह्य पदार्थ जब जैसा चाहे परिणामते हैं परिणामे। इस प्रकारकी बुद्धि जब जगती है तब ही इस जीवको शुद्ध आनन्द प्राप्त होगा। तो शान्ति प्राप्त करनेके उपायमे इन दो बातोंको कहा गया है कि आनन्दका स्वरूप जानो और आत्माका स्वरूप जानो।

पदार्थोंके निर्णय करनेके उपायोंकी जिज्ञासा—आनन्द पानेके लिए आनन्दके स्वरूप का और आत्माके स्वरूपका परिज्ञान करना अति आवश्यक है। इस सम्बन्धमे कुछ अभी कहा गया था। अब आत्माका संक्षिप्त स्वरूप और आनन्दका संक्षिप्त स्वरूप जानकर आगे चलिये। चूँकि यह बात कही गई थी कि ये सब बातें पदार्थोंके स्वरूपका निर्णय करनेसे ही हो सकती हैं, इससे अब यह जिज्ञासा की जा रही है कि पदार्थोंका निर्णय किन उपायोंसे होता है? पदार्थ सत् है, उत्पादव्ययघ्नोव्य वाला है, अखण्ड है, अपने-अपने असाधारण गुणको लिए हुए हैं इत्यादिक रूपसे संक्षेपमे निर्णय बताया गया था। लेकिन अब उस निर्णयका अधिकृत रूप देनेके लिए पूछा जा रहा है कि पदार्थोंका निर्णय किन-किन उपायों

से होता है ? ऋषिजनोने जो पदार्थों के निर्णयके उपाय बताये हैं वे उपाय कई प्रकारके हैं एक तो उपाय लक्षण है । पदार्थोंका लक्षण निरखकर पदार्थोंके स्वरूपका परिचय किया जाता है । दूसरा उपाय है—प्रमाण । सम्यग्ज्ञानको प्रमाण कहते हैं । सर्वतोमुखी दृष्टियोंसे पदार्थोंके स्वरूपका वर्णन करना यह प्रमाणका कार्य है । तीसरा उपाय है नय प्रमाणसे पदार्थोंको जानकर । फिर उसमें अश अश दृष्टिसे उसका विवरण करना नय है । चौथा उपाय है निक्षेप । लोग किस प्रकारसे स्वरूपके सम्बन्धमें व्यवहार करते हैं । उस व्यवहारकी अपेक्षासे जो पदार्थों का परिचय किया जाता है वह कहलाता है निक्षेप । इन चार उपायों के अतिरिक्त अन्य भी स्फुट उपाय है । जैसे—पदार्थोंकी श्रेणियोंकी सख्या बताना, पदार्थोंकी सख्या बताना । पदार्थ कहा रहते हैं, पदार्थका स्वामी कौन है, वह पदार्थ कितने समय तक टिक सकता है, वे पदार्थ कितने प्रकारके होते हैं आदिक अनेक निणय पदार्थ परिचयके उपाय हैं ।

पदार्थोंका निर्णय करनेके उपायोंकी जानकारीकी आवश्यकता—पदार्थोंका निर्णय करनेके उपायोंका परिचय पा लेना बहुत आवश्यक है । यदि पदार्थोंके स्वरूपके परिचयका मौलिक उपाय पा लिया तब फिर सब बातें बहुत सरल हो जायेंगी । जैसे बहुतसे लोग २०-२५ वर्षसे स्वाध्याय करते चले आते हैं और उन अनेकोंका ऐसा स्वाध्याय रह जाता है जैसा २० साल पहिले था वैसा ही अब है । कोई ज्यादाह अन्तर नहीं आता । उसका कारण यह है कि वे अपनी बुद्धिमें ऐसा परिश्रम नहीं करना चाहते कि जिससे रोजके रोज उन्हें पदार्थोंके स्वरूपके बारेमें नई-नई बातें मालूम पड़े और नई-नई ज्ञानकी धारणा बनायें ऐसा सोचते तक भी नहीं है । एक रूढ़िसे चूँकि स्वाध्याय करनेका नियम है, अथवा हमें स्वाध्याय करना है, इस भावसे पुस्तक ली और थोडासा पढ़ा, बस वन्द करके चल दिये । यदि यह मनमें भाव होता कि इसलिए पढ़ना चाहिए कि हमें वस्तुस्वरूपका परिज्ञान हो, अपने सम्बन्धमें अपना परिचय प्राप्त हो, तो अवश्य ही पद्धति बदलती । और यह चाहते कि चाहे कितना ही कठिन लगे मगर मुझे तो इसे समझ करके रहना है । यदि कठिन बातोंको समझनेमें श्रम मानकर डरते रहे तो जीवन भर भी कभी प्रगति नहीं हो सकती । इस अध्यायमें पदार्थोंके स्वरूपका परिचय बताया जायगा । यद्यपि वह कुछ थोडा कठिन लगेगा, लेकिन अपने आपको सम्भालकर, उपयोगको निर्मल रख करके, मुझको तो इसे समझना ही है इस तरहसे सुनें, चिन्तन करें तो अवश्य ही यह बात समझमें आ जायेगी ।

पदार्थोंके निर्णयनके उपायोंमें लक्षण उपायकी विचारणा—अब पदार्थोंका परिचय पानेके उपायोंमें प्रथम उपाय जो लक्षण बताया है उसकी चर्चा करते हैं । लक्षण नाम है

किसका ? बहुतसे मिले हुए पदार्थोंमें से किसी एक इष्ट पदार्थको जुदा कर देने वाला जो चिन्ह है उसको लक्षण कहते हैं । जैसे मान लो बहुतसे अनाज गेहूँ, जौ, चना, मसूर आदिक मिले हुए हैं । अब इनमेंसे बताना है कि मसूर क्या चीज है ? तो कहते हैं कि जो बिल्कुल गोल, चिकना, सही गोल हो वह मसूर है । तो भट वह पहिचान लेता है । उतने सही गोल आकारसे बना हुआ न गेहूँ है, न जौ और चना है । तो उसे पहिचानकर भट बता देता है कि यह मसूर है । जैसे यहाँ बहुतसे मनुष्य बैठे हैं, एक मनुष्य पगड़ी वाला था, उसे बताना था । तो कोई कहता है कि अमुक चन्दको बुलाना । वह पूछता है कि अमुकचंद इनमें कौन से है ? जो पगड़ी पहिने है । तो वह लक्षण बन गया । बहुतसे मिले हुए पदार्थोंमें जो जुदा कर देने वाला चिन्ह है उसे लक्षण कहते हैं । इस सम्बन्धमें बहुत विवरणसे बताया जायगा, जिससे यह मालूम होगा कि यह सदोष लक्षण है और यह निर्दोष लक्षण है ।

लक्षणोंके प्रकार—लक्षण नाम उसका है जो पदार्थका असाधारण गुण हो, अन्य में न पाया जाय, केवल उस ही में पाया जाय । ऐसे लक्षण दो प्रकारके होते हैं—एक तो आत्मभूत और दूसरा अनात्मभूत । आत्मभूत मायने—जो पदार्थोंमें मिला हो, पदार्थोंके प्रदेश से जुदा न हो और जो पदार्थोंके स्वरूपसे प्रदेशसे जुदा हो, केवल सम्बन्ध मात्र हो, उसे कहते हैं अनात्मभूत । तो आत्मभूत पदार्थ होता है पदार्थके प्रदेशमें और अनात्मभूत होता है पदार्थके प्रदेशसे जुदा । जैसे अग्निका लक्षण गर्मी है तो इसे आप आत्मभूतमें शामिल कर सकेंगे अनात्मभूतमें नहीं, क्योंकि अग्निके प्रदेशसे अलग गर्मी नहीं पायी जाती । जैसे छतरी वाले पुरुषका लक्षण छतरी है तो यह अनात्मभूतमें जायगा, क्योंकि वह छतरी उस पुरुषमें मिली हुई नहीं है । तो जो पदार्थके प्रदेशमें हो, उससे अभिन्न हो वह आत्मभूत चिह्न है, और जो चिह्न, तत्त्व उस पदार्थसे जुदा हो वह अनात्मभूत है ।

ये सब बातें इसलिए बतायी जा रही हैं कि हम आत्माका सही लक्षण जानें । आत्मा का सही लक्षण जाननेके लिए ही अन्य पदार्थोंके लक्षणोंको जानना पड़ रहा है, क्योंकि मैं समस्त अन्य पदार्थोंसे जुदा हूँ यह बात कैसे समझी जा सकेगी ? जब अन्य पदार्थोंका भी स्वरूप ज्ञानमें आयगा तब बात समझमें आ सकेगी । तो अपने ही स्वरूपके परिचयके लिए परदार्थोंके स्वरूपका भी परिचय करना पड़ता है । तो हमें सभी पदार्थोंका ज्ञान करना है, उसका उपाय बताया जा रहा है, और बहुत ही उपयोगमें आने वाला उपाय है जिसके बिना व्यवहार भी नहीं चलता, तत्त्वचिन्तन भी नहीं चलता ऐसा यह एक प्रमुख उपाय है लक्षण का जानना । तो लक्षण दो प्रकारके होते हैं—एक आत्मभूत और दूसरा अनात्मभूत । जो पदार्थके प्रदेशसे अभिन्न हो वह आत्मभूत है और जो पदार्थके प्रदेशसे जुदा हो वह अनात्मभूत है ।

आत्मभूत लक्षणके प्रकार—आत्मभूत लक्षण दो प्रकारके होते हैं—एक तो सदा ही आत्माके प्रदेशोमे रहने वाला और एक कुछ समयके लिए आत्माके प्रदेशसे अभिन्न हो गया है। जैसे क्रोध, मान, माया, लोभ, विचार आदि ये सब कुछ समयके लिए आत्मामे अभिन्न रूपसे हैं और ज्ञानशक्ति, दर्शनशक्ति, चारित्रशक्ति और आनन्दशक्ति, ये सदाके लिए आत्मामे मिली हुई है। तो आत्मभूत भी दो प्रकारके है। एक शाश्वत आत्मभूत और दूसरा वर्तमान मात्र आत्मभूत। इन लक्षणोके परिचयसे यह बोध हो जायगा कि शाश्वत आत्मभूत तो पदार्थका लक्षण कहा जा सकता है, पर वर्तमान मात्र आत्मभूत किसी समयके लिए, किसी विशेष परिस्थितिमे लक्षण कहा जायगा, पर वह पदार्थका सही स्वरूप न होगा। जैसे आत्मामे ज्ञानशक्ति सदा पायी जाती है तो ज्ञानशक्ति आत्माका सही लक्षण बन जायगा, पर क्रोधादिक कषायें यद्यपि आत्मामे अभेदरूपसे है, जितने समयके लिए हैं, लेकिन सदा नहीं रहती। ये जीवके लक्षण नहीं कहे जा सकते। तो आत्मभूत दो किस्मका हुआ—शाश्वत और वर्तमान। शाश्वत आत्मभूत तो एक ही किस्मका है। जो शाश्वत है उसमे भेद क्या, लेकिन वर्तमानमे भेद हो सकता है, ऐसा चिन्ह, ऐसा परिणामन जो इस समय मेरे आत्मामे एकमेक हो रहे हैं लेकिन फिर भी वे नाना किस्मके हैं। कोई स्वभावरूप हैं, कोई विभावरूप हैं। फर्क इतना ही है कि जो स्वभावरूप आत्मभूत वर्तमान मात्र है, वह अनन्त काल तक रहेगा, पर उसकी आदि है, किन्तु विभावोकी बात देखो उनकी आदि भी है और अन्त भी है।

वर्तमानमात्र आत्मभूत लक्षणके प्रकार—वर्तमानमात्र आत्मभूत चिन्ह दो किस्मके होते हैं—एक स्वभावपर्यायरूप और एक विभाव पर्यायरूप। वर्तमान मात्र स्वभाव पर्याय क्या? जैसे विभावमे विकारमे कषायमे यह जीव चल रहा था और अब उसके विभाव दूर हुए तो वह स्वभाव पर्याय बन गई। तो वह चूँकि अतीतकी दृष्टिमे वह शाश्वत नहीं है, लेकिन भविष्यके लिए शाश्वत है और तब भी पर्यायकी दृष्टिमे शाश्वत धारारूप है। परमार्थत तो समस्त पर्यायों क्षण क्षणके लिए हुआ करती है, इसलिए वर्तमान मात्र स्वभाव पर्याय भी दो प्रकारके होते हैं। कुछ तो अपूर्ण होती हैं और कुछ पूर्ण होती हैं। जैसे क्षायोपशमिक ज्ञान पैदा हुआ है तो जानना यह एक आत्माके स्वभावकी परिणति है जो कि सम्यक् हो रही है लेकिन वह अपूर्ण है, इसी प्रकार सकलचारित्र, देशचारित्र ये अपूर्ण हैं, इनमे भी ऐसी दृष्टि लगाकर निरखें कि जैसा स्वभावका ढग है उस दृष्टिसे कहा जा रहा है स्वभावपर्याय और जो कर्मोंकी मर्यादाके कारण रुकाव है उसकी अपेक्षा कहा जा रहा है अपूर्ण और पूर्ण स्वभावपर्याय जबसे होता तबसे उसही किस्मका रहता है और परिपूर्ण है। तो स्वभावपर्याय यह भी एक चिन्ह है, यद्यपि वह किसी स्थितिका है। जैसे

कहा जाय कि भगवानका स्वरूप क्या है ? जो त्रिलोक त्रिकालवर्ती समस्त पदार्थोंको एक साथ जाने सो भगवान । यह कहा गया है, मगर किसी पदार्थका एक शाश्वतस्वरूप नहीं कहा गया है । जो पदार्थ है वह जीव है । जबसे भगवान है तबसे बात वही जा रही है । वह शाश्वत आत्मभूत न रहा, इसलिए वर्तमानमात्र आत्मभूत लक्षण कहा । तो यो कुछ लक्षण ऐसे होते हैं जो पदार्थके स्वरूपमें मिले हुए होते हैं और उन लक्षणोंसे पदार्थका परिचय पाते हैं ।

लक्षणके परिचयकी उपयोगिता—देखिये लक्षणके परिचयकी बात इसलिए कही जा रही है कि हम आपको अपने आत्माके स्वरूपका परिज्ञान करना है । तो हम किस उपायसे अपने स्वरूपका परिचय पा सकेंगे वह उपाय कहा जा रहा है । मुझमें अनादिकाल से अनन्तकाल तक एक रूपसे जो बात पायी जाती हो वह हमारा लक्षण है, सो उसे जान कर हम अपने आपका परिज्ञान करें । अनात्मभूत लक्षण वह कहलाता जो पदार्थमें मिला हुआ न हो । जिस पदार्थका हम लक्षण करते हैं वह लक्षण उस पदार्थमें मिला हुआ नहीं है । तो अनात्मभूत लक्षण है । जैसे डंडे वाले पुरुषका लक्षण डंडा, पगडी वाले पुरुषका लक्षण पगडी । अब पगडी उस पुरुषमें मिली हुई तो नहीं है, अलग है, अतः वह अनात्मभूत कहलाता है । जैसे हम यह कहने लगे कि मनुष्य जीवका लक्षण है । खास प्रकारका यह शरीर । तो इस जीवमें यह शरीर मिला हुआ तो नहीं है, अतएव यह अनात्मभूत लक्षण बनेगा ।

अनात्मभूत लक्षणके प्रकारोंमें निमित्तनैमित्तिक संबंधी अनात्मभूत लक्षण—अनात्मभूत लक्षण चार किस्मसे निरखा जाता है । कुछ तो है निमित्तनैमित्तिक सम्बन्धसे लक्षण । जैसे कर्मसहित जीवका लक्षण क्या है ? कर्म बंधे हुए हो । जहाँ कर्म बंधे हैं वह जीव सकर्मा है । तो कर्म और जीव, इनका क्या सम्बन्ध है ? क्या कर्म जीवका लक्षण है ? लक्षण तो नहीं है, आत्मभूत तो नहीं है, यह तो जीवके प्रदेशोंसे अलग चीज है । देखिये जीवके प्रदेशमें भी मिला हुआ हो कोई, लेकिन जीवके प्रदेशोंमें न हो तो वह मिला हुआ नहीं कहलाता । जैसे हम आप जीवके जहाँ प्रदेश है वही तो कर्मों के प्रदेश है लेकिन कर्मों के प्रदेश जीवके प्रदेशोंमें मिले हुए नहीं है । जैसे लोकाकाशमें कोईसा भी प्रदेश ऐसा नहीं बचा जहाँ छहो जातिके द्रव्य न हो । सर्वत्र जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश काल मौजूद है । आकाश तो है ही । धर्मद्रव्य एक सर्वव्यापी है, वह भी सर्वत्र है । अधर्मद्रव्य भी एक है और लोकाकाशमें सर्वत्र है । कालद्रव्य असंख्यात है, एक एक प्रदेश पर एक एक कालद्रव्य है इसलिए वह भी लोकाकाशमें सर्वत्र है । पुद्गल द्रव्य भी सर्वत्र है, जीव सर्वत्र है तो लोकाकाशके एक ही प्रदेशमें और परस्परके प्रदेशोंमें छहो जातिके अनेक पदार्थ रहने

पर भी क्या यह कहा जा सकेगा कि किसीके प्रदेशमें किसी अन्यके प्रदेश मिल गए ? नहीं कहा जा सकता । तो ऐसे ही मेरे जीवके प्रदेशमें कर्मके प्रदेश भरे पड़े हुए हैं, एक क्षेत्रावगाही हैं लेकिन मेरे प्रदेशोंमें मिले हुए वे कर्म न कहे जायेंगे । और मैं हूँ अभी कर्मसहित । तो क्या कहा कि सकर्मा जीवका लक्षण क्या है ? कर्म । तो यह निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध से अनात्मभूत लक्षण बताया गया है । कर्म मेरे प्रदेशोंमें मिले हुए नहीं हैं । और ये कर्म निमित्तनैमित्तिक सम्बन्धसे हैं क्योंकि कर्मोंको जीव पकड़ नहीं सकता । कर्म भूतिक हैं, जीव अभूतिक है । कर्म और जीवका सम्पर्क नहीं बन सकता । सम्पर्क मायने जैसे दो रस्सियोंको मिलाकर गाँठ लगा दी गयी तो वे आपसमें जुड़ गईं, इस तरहका सम्बन्ध नहीं बन सकता लेकिन यह है इस तरह कि जब यह जीव इस शरीरको छोड़कर आगे जाता है तो शरीर तो यही रह जाता है और कर्म जीवके साथ जायेंगे । इतना सम्बन्ध है । ये कर्म इस जीवको छोड़ते नहीं फिर भी जीवसे मिलते नहीं । जीवका इन कर्मों के साथ सम्पर्क नहीं है, और, है इतने घने सम्बन्धमें कि देह छूटनेके बाद भी ये जीव और कर्म एक साथ जाते हैं । तो इसे कहते हैं निमित्तनैमित्तिक सम्बन्धमें रहता हुआ अनात्मभूत लक्षण ।

एक क्षेत्रावगाही संयोगी अनात्मभूत लक्षण—दूसरा अनात्मभूत लक्षण होता है एक क्षेत्रावगाही संयोगी लक्षण । जैसे सशरीर जीवका लक्षण क्या है ? शरीर । अब देखिये—शरीर और जीवके साथ निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध नहीं है । लोग मोटेरूपसे यह कह देते हैं कि निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध है । तो यो तो बहुतसे लोग कैसा भी कुछ कह देते हैं । कोई किसी फोटोको देखकर यदि भाव शुद्ध होता है तो कह उठता है कि यह फोटो हमारे भावोंको ठीक करनेमें निमित्त है । कोई यदि उसके भाव बिगड़ गए तो वह कह उठता है कि यह फोटो हमारे भाव बिगाड़नेमें निमित्त है । लेकिन ऐसी बात नहीं है । वह निमित्तभूत नहीं है । यह आश्रयभूत है । यदि उस फोटोके देखनेसे सभी लोगों के भाव ठीक बनें अथवा बिगड़ें तो उसे निमित्त कह सकेंगे । उसी फोटोको देखकर एक साधु तो वैराग्यमयी भाव बना लेता है और कोई व्यसनी व्यक्ति बुरे भाव बना लेता है ।

जैसे किसी नगरमें कोई वेश्या मरी, लोग उसे जलानेके लिए गए तो कामी जन उसे देखकर यह सोचते हैं कि यह मर गई । यदि यह जीवित होती तो कुछ दिन और इससे प्रीति करते । कोई मुनि उसे देखकर यह विचार करता है कि कितने दुर्लभ जीवनको इसने पाया था और कितने बुरे विचारोंमें ही इसने अपना सारा जीवन व्यर्थ खो दिया । कुछ कुत्ते, स्याल आदिक उसे देखकर यह सोचते हैं कि यह व्यर्थ ही जलायी जा रही है । यदि ये लोग इसे यों ही छोड़ जायें तो कुछ दिनोंका हमारा भोजन हो । निमित्तमें यह बात नहीं होती है ।

निमित्त होता है कर्मका उदय । कर्मोदय होनेपर एक किस्मका एक ढंगका भाव होता है । तो यह आश्रयभूत है । देह भी मेरे आत्मासे पृथक् है । इसलिए निमित्तभूत नहीं है किन्तु एक क्षेत्रमे रह रहे हैं तो एक क्षेत्रावगाही सम्बंध है । इस तरह लक्षणोमे कुछ लक्षण बताकर अब मूल बातपर आयेंगे कि हम आत्माको किस प्रकार जानें ? यह परिचय बहुत ही मदद देगा आत्माके स्वरूपको जाननेके लिए ।

अनात्मभूत लक्षणके शेष प्रकार—पदार्थकी पहिचान लक्षणसे हुआ करती है, यह बात व्यवहारमे रोज ही रोज गुजरती है । जब कहते हैं कि चौकी लावो, पुस्तक लावो, रोटी लावो, यो कुछ भी कहते हैं तो उसका लक्षण जब ध्यानमें है तभी तो वह चीज ला पाते हैं तो लक्षणके बिना पाते हैं । तो लक्षणके बिना पदार्थकी पहिचान होती ही नहीं है । इस ही कारण लक्षणकी बात कह रहे हैं । लक्षण दो प्रकारके होते हैं—एक तो पदार्थमे मिला हुआ और एक पदार्थसे जुदा । तो जो पदार्थसे जुदे लक्षण है उनके दो भेद कल बताये गए हैं । आज यह बताना है कि तीसरा अनात्मभूत वह है कि जो दूसरी जगह रहने वाला है पर संयोगसम्बन्धी है । जैसे यह पुरुष सपत्नीक है । भाई, सपत्नीक पुरुषका क्या लक्षण है ? पत्नी । तो पुरुषमे पत्नी मिली हुई नहीं है, संयोग भी नहीं है । पत्नी अलग है, पुरुष अलग है लेकिन सपत्नीक पुरुषका लक्षण है पत्नी । तो लक्षण है पत्नी । तो इस लक्षणमे एक संयोग सम्बन्ध वाली बात है । वैवाहिक सम्बंध हुआ या अन्य प्रकारके नियोग हुए । कुछ अनात्मभूत लक्षण ऐसे होते हैं जो काल्पनिक हैं, सम्बंध कुछ नहीं है । जैसे घर वाला, मामा वाला, साला वाला आदिक अनेक प्रकारकी बातें होती हैं, और कल्पनाओसे ही तो मान लिया गया है सम्बंध ।

अपना प्रयोज्य लक्षण—भैया । यो तो अनेक प्रकारके लक्षण होते हैं लेकिन अपने प्रयोजनमे लक्षण क्या लेना है ? जो लक्षण पदार्थमे मिला हुआ हो । हमें समझना है आत्मा । आत्माका वह लक्षण जो आत्मामे सदाकाल रहता है, आत्माको छोड़कर कभी रह नहीं सकता और आत्माके सिवाय अन्य किसीमे जा नहीं सकता, ऐसा लक्षण हमें पहिचानना है तब हम जानेंगे कि यह मैं आत्मा हूँ । सभीकी जिज्ञासा होती है जो कुछ थोड़ा धर्म-मार्गमे लगे हुए हो कि मैं अपने आत्माको जानूँ कि मैं क्या हूँ, अपने आत्माका सत्यपरिज्ञान हो तो समझिये कि हमने सबसे बड़ा भारी वैभव पाया । वैभव ही एक है, और कुछ वैभव ही नहीं है । मान लो किसीने समझ लिया कि मेरा घर है, मेरे परिजन हैं, मेरी दूकान है, मेरे पास इतना धन है, तो यह केवल कल्पनासे समझ रहा है । वस्तुतः मेरा कुछ भी नहीं है, पर थोड़ा भी यदि ध्यान दिया कि जब इस देहको मैं छोड़कर चला जाऊँगा मैं तो सत् हूँ, कभी नष्ट नहीं होता तो फिर मेरी क्या गति होगी ? कुछ तो विचार करना चाहिए ।

आज यह मनुष्यभव मिला है तो यह रत्न समझिये । जिससे बढकर ससारके भवमे और कुछ नही कहा जा सकता । कैसा तत्त्वचिन्तन कर सकते है, अब इस नररत्नको पाकर हम यदि सदुपयोगमे लगायें तो अपना होनहार अच्छा समझिये और अगर दुरुपयोगमे लगाया, विषयो मे, चाहमे, इज्जतमे, इसी धुनमे लगे रहे तो जिन्दगी तो उस तरहसे गुजर रही है जैसे कि पर्वतसे गिरने वाली नदी । जब वह नदी वेगपूर्वक गिरती है तो फिर उसके लौटनेका काम नही, इसी तरह आयु भी गुजर रही है इसके भी लौटनेका काम नहीं । आज जो ५०-६० वर्षोंके हो गए और यह सोचते है कि यदि मैं बच्चा होता तो बडे विवेकपूर्वक रहता और अपनी इस जिन्दगीको पहिलेकी तरह निरर्थक न गुजारता । क्योकि बचपनमे व जवानीमे अपने जोशमे यह जीव नानाप्रकारकी क्रियायें करता है और अन्तमे जब आयु घटती है तो वह पछताता है । उस समय सोचता है कि यदि मैं बचपनमे होता तो ऐसी गल्ती न करता । खूब ज्ञान कमाता, आत्माकी बात करता । लेकिन अब ऐसी बात हो कैसे सकती ? मरणके बाद बचपन आयगा तो वह दूसरा बचपन है । वहाँ फिर वही गल्ती होगी । अपना तथ्य समझिये इसमे ही कल्याण है । इसके उपायमे प्रयोज्य लक्षणका परिचय करना है ।

मनुष्यभवकी श्रेष्ठताका कथन—यह मनुष्यभव एक रत्न है । इसका एक एक क्षण कीमती है, लेकिन लोग कहाँ कीमती समझ रहे हैं । अगर इसका आदर किया होता तो यह ठीक उपयोगमे लगाता । इस नर-जीवनका सदुपयोग यही है कि बाह्यपदार्थोंके जो समागम मिले हैं उनमे उपेक्षाबुद्धि रखें । वे सब हमारे कुछ नही है, ये हमसे अत्यन्त भिन्न है । जिन पदार्थोंमे लगाव रख रहे हो उन पदार्थोंके क्या तुम जिम्मेदार हो ? क्या उनपर तुम्हारा अधिकार है ? अथवा कुछ हितके लिए उन पदार्थोंकी सम्भाल कर लिया तो वे भविष्यमे सभाले रहेगे, क्या यह नियमकी बात है ? अरे ये सभी मिटेंगे तो है ही । जब प्रलय काल आता है, प्रकृति मिटा देती है तो फिर उन सब कल्पनाओंसे क्या उठता है ? सब विनष्ट हो जायेगा । ये सब बाह्यपदार्थ लगाव रखने लायक नही है । लगाव रखे तो आत्माके हितसे । आत्महितके उपायमे लगे, इससे बढकर कोई बुद्धिमानी नही है । और, देखिये—बाहरी पदार्थकी बातें तो सब कर्माधीन है । हम चाहें और उदय अनुकूल न हो तो हो नही सकता । हम उपेक्षा बुद्धि रखें, उदय अनुकूल है तो स्वयमेव होता है । इस कारण इस बातकी परवाह न करें कि बाह्य पदार्थ यो ही होना चाहिए, यो क्यो न हुए ? साधारणतया तो बात गृहस्थीमे कल्पनाओंसे आती है लेकिन उसके पीछे ही अपनी सारी जिन्दगी समझता, यह बात उचित नही है । यह नरभव बहुत अमूल्य है, इसकी कीमत कोई विवेकी ही समझता है, या मरण समय कुछ ख्याल आता है कि ओह ! यह मेरा नररत्न छूट रहा है । इस जीवनमे यदि हमने अच्छा कार्य कर लिया होता, ज्ञान ध्यान किया होता, आत्म-

कल्याणकी बात की होती तो बड़े संतोषसे मरण करता और आगे भी अच्छी गति पाता । जो मरणासन्न है अथवा वृद्धजन है, अथवा विवेकी पुरुष है या जो श्रेष्ठ मन वाले इन्द्र-देवादिक है वे जानते हैं कि इस मनुष्यभवका कितना मूल्य है ?

एक घटना द्वारा मनुष्यभवकी श्रेष्ठताका कथन—एक घटना यो सुनो कि जब तीर्थंकर भगवानको वैराग्य होता है, गृहस्थावस्था अथवा राज्यावस्थासे विरक्त होते हैं तो उस समय लौकातिकदेव उपस्थित होते हैं । लौकातिक देव कभी यहाँ आते नहीं हैं, केवल भगवानके वैराग्यके समय आते हैं और वे भगवानकी स्तुति करके चले जाते हैं । उनके वैराग्यभाव पुष्ट करके अपने स्थान चले जाते हैं । उसके बाद जब वे तीर्थंकर गृहस्थ साधु दीक्षा लेनेके लिए चलते हैं तो इन्द्र पालकी सजाता है, पालकीमें विराजमान करता है और पालकी ले जानेके लिए उद्यत होता है । ज्यो ही इन्द्र पालकी उठाना चाहता है उसी समय मनुष्य टोक देते हैं कि यह पालकी तुम नहीं उठा सकते । इसे हम मनुष्य लोग ले जायेंगे । इन्द्र बोले कि तुम कैसे ले जावोगे ? देखो हमने बड़े बड़े कार्य किए, गर्भ कल्याणक मनाया, १५ महानी रत्नवृष्टि की, ज्ञानकल्याणक मनाया, अब यह तपकल्याणक मनानेका भी हमको अधिकार है तो मनुष्य बोल उठे कि यह नहीं हो सकता । तुमने सभी कल्याणक मनाये, मगर इस पालकी में तुम हाथ नहीं लगा सकते । जब बड़ा विवाद हुआ तो कुछ विवेकी पक्षके बीच मनुष्य और देव उन दोनोंने अपनी-अपनी बात डाली । सोच विचारके बाद वे वृद्धजन यह निर्णय देते हैं कि इस पालकीमें वह हाथ लगायेगा जो भगवानकी तरह वैराग्य और दीक्षा ले सके । अब यह बात देवोंमें कहाँ सम्भव ? देव असंयमी होते हैं । चार गतियोंमें देवगतिके भी जीव हैं । नरकगतिमें तो नारकी जीव आते हैं । तिर्यञ्चमें पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, पेड़, कीड़ा मकोड़ा, पशुपक्षी आदिक ये सब आते हैं । मनुष्यगतिमें पुरुष स्त्री बालक आदि आते हैं । और देवगतिके जीव वैक्रियक शरीर वाले होते हैं । देवोंके सम्बन्धमें सभीको कुछ न कुछ विश्वास है । उन्हें खाना नहीं पड़ता । जब भूख लगती है तो कठसे अमृत भरता है, उनके शरीरमें हाड मांस नहीं होता है । उनके सुन्दर वैक्रियक शरीर होता है । सागरोपर्यन्त की उनकी आयु होती है । वे बड़े सुख में रहते हैं । ऐसे सुखोंमें रहने वाले देव उस समय अपना माथा धुनते हैं कि अहो ! हमारा क्या भव ? मनुष्यभव ही श्रेष्ठ है जिससे दीक्षा लेकर ससारके सकटोंसे सदाके लिए मुक्त हो जाते हैं । और उस घटनाके समय वे देव बड़ा खेद मचाते हैं कि हम भी यदि मनुष्य होते तो इस पालकीके उठानेके सर्वप्रथम अधिकारी होते । उस समय इन्द्र मानो पल्ला पसारकर मनुष्योंसे कहता है कि ऐ मनुष्यो ! तुम मेरे इन्द्रत्वके समस्त वैभवको ले लो, पर अपना मनुष्यत्व मुझे दे दो । तो आप समझिये कि यह मनुष्यभव कितना श्रेष्ठ भव है ?

संसारमें अहितसमागमोंकी शरमार—भैया । दूर भी क्या परखते ? यही अपने आपमें अदाज लगा लो, समझ तो है अपनेमें, ज्ञान है अपनेमें । जरा यह बतलावो कि जिस घरमें हम आप रहते हैं क्या वह घर सदा रहेगा ? क्या उस घरमें हम आप भी सदा रहेगे ? जिन परिजनोके बीच हम रहते हैं उन सबका वियोग होगा । कोई किसी ढंगसे बिछुड़ेगा, कोई किसी ढंगसे । पुराणोंमें सुना होगा भगवान श्रीराम जिन्होंने बचपनसे ही अपनी धर्मनीतिके कारण सकट ही सकट भोगे, अन्तमें कुछ समय ऐसा आया कि बनवासके बाद रावणसे युद्धके बाद, सीताको घरमें रखनेके बाद कुछ समय सन्तोषसे रहते थे मगर अग्निपरीक्षाके समयका क्लेश और उसके बाद भी सन्तोषसे रहते थे, लेकिन हुआ क्या कि राम लक्ष्मणके स्नेहकी परीक्षा लेनेके लिए एक देव आया । देवने तो परीक्षा की, पर हो गया वहाँ बुरा हाल । परीक्षा यो की कि देवोंने अपनी मायासे ऐसा दृश्य बना लिया कि मानो राम गुजर गए हैं और स्त्रियाँ विलाप कर रही हैं । उसी समय वह देव हा राम हा राम कहता हुआ लक्ष्मणके पास पहुँचा और लक्ष्मणसे बताया कि श्रीराम गुजर गए । इतनी बात सुनते ही लक्ष्मण गुजर गए । देवने तो परीक्षा की और हो गया अनर्थ । लक्ष्मण तो यो गए । श्रीराम उस लक्ष्मणके शरीरको ६ माह तक लिए फिरते रहे, उससे यो ही बातें करते रहे—ऐ लक्ष्मण उठो, खावो, बोलो आदि । अब आप सोचिये कि समागममें कितनी विडम्बना होती है ? ये तो बड़े पुरुषोंकी विडम्बनायें बतला रहे हैं । जब तक वे गृहस्थीमें रहे तब तककी बात है । उससे आप अनुमान लगाओ अपनी विडम्बनाओं की बातका । आप सबकी विडम्बनायें तो उनसे भी कठिन हैं । वे तो बड़े पुरुष थे, किसी एक बातको लेकर चलते थे, यहाँ आप लोग तो किसी एक बातको ही नहीं लेकर चलते, अपना कोई एक निश्चित उद्देश्य ही नहीं बनाते । जो मनमें बात आ गयी वह कर बैठते हैं ।

विरागभावमें विडम्बनासे छुटकारा—देखो भैया । श्रीरामको तब तक चैन न मिली जब तक कि उनके चित्तमें विराग भाव नहीं जगा । इस घटनामें वैराग्यका आना बहुत कठिन था । कैसे वैराग्य आये ? रामको लक्ष्मणके देहसे था बड़ा प्रेम । एक दो देव आये उन्होंने रामको बहुत समझाया । कोल्हूमें बालू पेलनेका दृश्य दिखाया । श्रीराम पूछते हैं कि यह क्या कर रहे हो ? बालूसे तैल निकालेंगे । अरे कहीं बालूसे तैल भी निकला करता है ? तो क्या मुर्दा भी बातें करता है ? इतनेपर भी श्री राम कुछ न समझ सके । देवो ने दूसरा दृश्य पर्वतमें कमल उगानेका दिखाया । श्रीरामने पूछा कि यह क्या कर रहे हो ? पर्वतमें कमल उगा रहे हैं । कहीं पर्वतमें कमल भी उगा करते हैं ? तो क्या कहीं मुर्दा भी बोला करता है ? इतने पर भी श्रीराम कुछ न समझ सके ।

देवोंने तीसरा दृश्य दो मरे हुए बैलोको गाड़ीमे जोतनेकी कोशिश करते हुए दिखाया । श्रीरामने पूछा कि यह क्या कर रहे हो ? गाड़ीमे ये मरे हुए बैल जोत रहे हैं । कहीं मरे हुए बैल भी गाड़ी जोता करते हैं ? तो क्या कहीं मुर्दा भी खाना खाया करता है ? वहाँ श्रीरामकी समझमे आ गया । उनका सारा राग छूटा, वैराग्य जागृत हुआ और दीक्षा ली । उसके बाद इतना सकल्प हुआ कि सीताके जीव प्रतीन्द्रने बड़ी बाधा दी कि श्रीरामको अभी मोक्ष न होने दें, बादमे हम दोनों एक साथ मोक्ष जायेंगे । एक बार ऐसा दृश्य दिखाया कि मानो रावण सीताके केश खींच रहा है, सीता हा राम हा राम पुकार रही है । इतने पर भी राम अडिग रहे । तो कहनेका प्रयोजन यह है कि यह नरभव एक रत्न हैं । इसको यो ही नहीं गमाना है । इस जीवनका सदुपयोग करना है ।

नरजीवनके सदुपयोगमें आत्मपरिचयका मूल आधार—नरजीवनका सदुपयोग यही है कि विषय कषायोका आदर न करे । आदर करे स्वरूपदृष्टिका । मेरी दृष्टिमे मेरा सहज चैतन्यस्वरूप अधिकाधिक बर्ते । यह प्रयत्न करें तो जीवन सफल हो जायगा । यह बात तब बनेगी कि मैं अपनी दृष्टिमे अपना स्वरूप तो ले लूँ कि मेरा स्वरूप क्या है ? मेरा स्वरूप क्या है, इसको जाननेका उपाय यहाँ लक्षण कहा जा रहा है । लक्षणसे समझिये कि मैं क्या हूँ ? लक्षणके अभी इतने भेद बताये गए हैं, उन सब भेदोमे से वास्तविक लक्षण जाननेका उपाय क्या है ? तो वह तो है शाश्वत आत्मभूत लक्षण । सभी पदार्थोंकी वास्तविक पहिचान शाश्वत आत्मभूत लक्षणसे होगी । अर्थात् पदार्थका ऐसा चिन्ह जो पदार्थमे सदाकाल रहता हो । उससे उसकी पहिचान होगी । जो बात पदार्थमे थोड़े समयके लिए है उससे पहिचान नहीं हो सकती ।

सर्वदृष्टियोंसे परिचय होनेपर प्रयोज्य परिचयमें सुविधा—इस प्रसंगमे एक यह जिज्ञासा उत्पन्न होती है कि जब पदार्थकी पहिचान शाश्वत आत्मभूत लक्षणसे होती है याने निशान जो पदार्थमे सदाकाल रहता हो उसे जानकर पदार्थ समझमे आयगा तो अन्य अनात्मभूत लक्षणके बतानेकी क्या जरूरत थी ? केवल एक ही लक्षण बताते शाश्वत आत्मभूत लक्षण । फिर ऐसा बताते कि कुछ लक्षण ऐसे होते हैं कि पदार्थ उस वर्तमान समयमे तो हैं लेकिन वे सदा नहीं रहते । फिर ऐसे लक्षणको बतानेकी क्या जरूरत थी ? उत्तर उसका यह है कि किसी पदार्थके बारेमे सब तरहसे यदि ज्ञान होता है तो मुख्य लक्षण से ज्ञान करनेमे बड़ी सुविधा होती है । यहाँ भी आप देख लीजिए । किसी मनुष्यका परिचय है कि यह अमुकका मामा है और केवल इतना ही जानता हो, उसे स्पष्ट परिचय न हो । उसके बारेमे सर्वतोमुखी ज्ञान हो कि यह अमुक नगरका है, अमुक व्यवसाय करने वाला है, अमुकका भाई है, अमुकका पिता है, यो सबको ज्ञान है ही । फिर प्रयोजनवश एक बात कही

जाती है तो वह एक बात अच्छी तरहसे समा जाती है। फिर बाकी जिनके जाति चिन्ह बताये गए हैं उनसे भी परखे कि मेरा आत्मा किस किस ढंगमें रहता है? किस-किस हालत में रहता है? इसमें क्रोध, मान, माया, लोभादिक भी है। कभी पशु बने कभी पक्षी। सभी तरहके प्रयोजन धारण करता। इस तरह नानारूपोंमें रहने वाला यह जीव वास्तवमें है किस तरहका? अब शाश्वत आत्मभूत लक्षणासे तर्क कि है यह आत्मा शुद्ध सहज चैतन्यस्वरूप। यह मैं जीव अपने आप बिना दूसरेके सम्बन्धके स्वयंमें जैसा कुछ रह सकता हूँ उसकी निगाह की जाय तो मैं अपने आपकी पहिचान कर पाऊँगा। जो बात मुझमें नहीं है ऐसी बातोंको देख करके हम अपनी पहिचान करें तो तथ्यपरिचयकी बात सम्भव नहीं है। अपनी ओर आ जायें। बाहरसे दृष्टि संकोच करके अपने आपमें निरखिये। जब मैं अपने आपमें यह देखता हूँ कि मैं एक ज्ञानप्रकाशमात्र हूँ, सदा इस ही सहज ज्योतिस्वरूपमें रहने वाला हूँ, भावमात्र हूँ। इसमें रूप, रस, गंध, स्पर्श आदि कुछ नहीं, केवल एक भाव भाव है, और वह भाव भी ज्ञान चेतन है। ऐसा चैतन्यभावमात्र मैं आत्मा जिसको कोई दूसरा पहिचान ही नहीं सकता, उस तक कोई दूसरा दृष्टि दे ही नहीं सकता। हाँ दृष्टि दे सकता है कोई विवेकी। वह दृष्टि देगा भी तो वह तो निज चैतन्यभावमें मग्न हो जायगा। उसके लिए मैं व्यक्ति ही क्या रहूँगा?

आत्मपरिचयकी वार्ता—चैतन्यभावमात्र यह मैं आत्मा यही मैं अपने लिए सर्वस्व हूँ, हमारा एक यही सर्वस्व वैभव है। उस चैतन्यमात्र आत्माका जगतमें कहीं कुछ नहीं है। मैं केवल अपने स्वरूपमात्र हूँ, अगर यह बात गाँठ सी बँध जाय, इस बातका निर्णय कर ले और इस ही ओर आ जाय, ऐसा साहस बना ले कि बिखरना तो है ही सब कुछ, जिनका सयोग हुआ है उनका वियोग तो नियमसे होता ही है। जो वियोग कुछ दिन बाद होगा वे आजसे ही अलग हो जायें। कुछ समयका ही तो फर्क रहा। जो चीज चार दिन बाद विघटनी थी उससे आज अलग हो गए। विघटना तो अवश्य है। यदि पहिलेसे ही हम अपना विवेक करके श्रद्धामें अलग हो गए, कुछ चारित्र्यकी अपेक्षा बढ़कर बाह्य तत्त्वसे अलग हो गए तो उससे हमें लाभ मिलेगा। और न अलग हो सके तो लाभ न मिलेगा। तो जब बाहरी पदार्थोंकी दृष्टि न करके अपने आपमें अपने स्वरूपको निरखने चलेंगे तो हमें अपने ज्ञानप्रकाशका अनुभव होगा। अनुभव होगा क्यों नहीं? वह तो सरलतासे होगा क्योंकि मैं खुद ज्ञानमात्र हूँ और उस ज्ञानमयको जाननेके लिए हम प्रयत्न करें तो यह बात कठिन न होगी।

कठिनाईसे हटकर सरलता अपनानेका विवेक—भैया! कठिन बात तो यह थी कि मैं

तो ज्ञानमय हूँ, सबसे निराला हूँ और अत्यन्त भिन्न परपदार्थको जानने में अपनानेमें, उनको अपनी इच्छाके अनुसार परिणामन बनानेमें जो उद्यम करते हैं, कठिन बात तो यह है। कठिनाई यह नहीं है लेकिन कठिन बना रखी है, मोह मदिरा पी रखी है। घरके लोग ही सब कुछ विदित होते हैं। कभी यह उद्यम नहीं जगता है कि वीतरागदेव और हितपिरूपक शास्त्र और विरक्त गुरुजन इनका सग ही हमारा भला कर सकेगा। यहाँ मोही जनोका यह संग तो हमें रागमोहमें लपेट देगा। जिनको मानते हैं कि ये ही मेरे सब कुछ हैं वे ही संसारमें रुलानेके कारण बनेंगे। हाँ एक दृष्टिसे सत्य है कि ये ही सब कुछ हैं। किस दृष्टिसे है? जीवकी बरबादी करनेकी दृष्टिसे। कल्याणके लिए मेरा सब कुछ क्या है? अपने हितके लिए, शान्तिके लिए मेरा सब कुछ क्या है, इस ओर अपनी निगाह यह जीव नहीं बनाता। अगर हितकी ओर अपनी निगाह बनाये तो जचेगा कि अरहत सिद्ध सशरीर परमात्मा अरहत परमात्मा वैरागी साधुजन अथवा हितपिरूपक शास्त्र ये ही मेरे लिए व्यवहारमें सब कुछ हैं। और परमार्थतः मेरा जो यह अविकार ज्ञानानन्दस्वभाव है यह ही मेरे लिए सब कुछ है। उस अविकार ज्ञानस्वभावसे आशा करे कि यदि वह मेरा सहज अविकार ज्ञानस्वभाव प्रसन्न होगा तो हमारे जन्म मरणके संकट दूर होंगे और सदा के लिए हम आनन्दमय हो जायेंगे। तो दृष्टि देना है अपने अविकार ज्ञानस्वभावकी ओर। यह बात जब हमारे ज्ञानमें हो तब ही हम उस ज्ञानस्वभावकी ओर दृष्टि देंगे। कैसे ज्ञानमें आये, उसके लिए बताया जा रहा है कि अपना शाश्वत आत्मभूत लक्षण पहिचानो। जो मुझमें सदाकाल रह सकता है ऐसा चिन्ह परखो और उसको निरखकर उसीमें मग्न हो। इसीलिए यह लक्षणकी बात चल रही है।

आत्माके विविध परिचयकी पूर्वापर उपयोगिता—आत्माकी पहिचान अनेक प्रकारों से बतायी गई है। कुछ चिन्ह बताये गए हैं ऐसे जो कुछ समयको आत्मामें आते हैं और फिर नहीं आते। कुछ चिन्ह बताये गए हैं ऐसे जो आत्मामें सदाकाल रहा करते हैं। तो इन चिन्होंमें से ऐसे चिन्होंसे हमारा काम बनता है कि जो चिह्न सदाकाल रहते हैं। जैसे आत्मामें ज्ञानस्वभाव चैतन्यस्वभाव केवल जानने और प्रतिभासनेकी शक्ति। तब इस समय यह प्रश्न होता है कि फिर अन्य चिह्नोंकी बात ही क्यों कही जाती? जैसे हम आप जीवों को पहिचानते हैं तो इन्द्रियोसे पहिचानते हैं, ज्ञानसे पहिचानते हैं। कपाय करे उससे पहिचानते हैं। क्रोध किया किसीने तो जान लिया कि यह जीव है। अगर जीव न होता तो क्रोध कैसे कर लेता? कही खम्भा चटाई आदिक पुद्गल पदार्थ तो क्रोध, मान, माया, लोभ आदि नहीं करते। तो विकारोंसे तो जीवकी पहिचान हो रही है और प्रायः करके ये संसार के लोग विकारको ही तो जानते हैं। जो शाश्वत चैतन्यस्वरूप है उस स्वभावको नहीं जानते।

तो प्रश्न यह हो रहा कि जब हम इसीसे जानते हैं और इसीको अप्रयोज्य बताते हैं, कहा यह जाता है कि प्रयोजन तो इसको अपने सदा अकेले रहने वाले चिन्होसे है। शाश्वत आत्मभूत लक्षणसे आत्माकी पहिचान होती है। फिर इस अनात्मभूत अथवा वर्तमानमात्र आत्मभूतको बतानेसे क्या मतलब? समाधान यह है कि जब हम कषायोको विचारोको प्रकट करते हैं तो उससे यह जाहिर होता है कि इसका आधारभूत जीव है। तो उससे भी कुछ समझ बनती है। कोई पुरुष यदि किसी कुत्तेको मार रहा है तो देखने वाले लो॥ उसको कहते हैं—भाई क्यों मार रहे हो, इसने तुम्हारा क्या बिगाड़ा है? क्यों इसपर दया नहीं करते? और यदि कोई भीतमे ही लाठी मार रहा है तो देखने वाले कोई भी न कहेंगे कि क्यों इसे मारते? तो मालूम होता है कि सबके ज्ञानमे यह बात बसी है कि यह जीव है और इसे मारा जाना उचित नहीं है, इसे क्लेश होता है। तो जब इन बातोंसे आधार जान ली तो उस ही आधारके बारेमे अब हम सदा रहने वाले चिन्होका परिज्ञान करेंगे, इसलिए वर्तमान मात्र आत्मभूत भी बतानेकी आवश्यकता रहती है।

आत्माके आत्मभूत लक्षणकी प्रसिद्धि—कुछ सत मनुष्य ऐसे हैं कि जो आत्माके बारेमे एकदम अन्य बातें न जानकर सीधा चैतन्यस्वभावको जान लेते हैं। उनको भी पहिले से परिचय तो हो रहा था विकारोका, कषायोका। ऐसी स्थितिमे कषायोका आधार जो जीव है ऐसा खूब परख लिया था। अब इस प्रकारसे परखे हुए जीवमे ऐसे लक्षण जाननेका कुछ पुरुषार्थ कर लेते हैं कि जो लक्षण सदाकाल रहता है इसलिए सब प्रकारसे परिचय करना बेकार बातें नहीं है। जैसे कल कहा गया था कि किसी आत्माके सम्बन्धमे यह जान लेना जितना कि उसको प्रयोजन हो उतने मात्रसे स्पष्ट ज्ञान नहीं होता है, किन्तु बहुत-बहुत बातोंकी जानकारी हो उस पुरुषके बारेमे और फिर प्रयोज्य बातको जाने तो स्पष्ट रहता है, तो आत्माको प्रत्येक दृष्टियोंसे परखिये। परखकर फिर आत्माके केवल एक चैतन्यस्वभाव को देखो। तो आत्मामे बताया जा रहा है कि शाश्वत आत्मभूत चिन्ह क्या है? चैतन्यभाव, जो सदाकाल रहे। समझनेका माद्दा और किसी पदार्थमे नहीं है। और समझनेका माद्दा भी जिस पदार्थमे है उसमे और कुछ नहीं है। अगर रंग गंधादिक होते तो वह ऐसा पिण्ड होता कि जड़ ही होता। उसमे फिर समझनेकी बुद्धि न आती। जो जानता है देखता है उसे आत्मा कहते हैं। आत्माका असली लक्षण हुआ ज्ञानस्वभाव। देखिये—जो हम भिन्न-भिन्न चीजोंको जानते हैं, यह जानन भी स्वभाव नहीं है, किन्तु नाना जानकारियाँ की, उनकी जो इसमे शक्ति है वह जहाँ है उसे जीव कहते हैं। तो जीवका लक्षण हुआ ज्ञान। यह लक्षण ऐसा कि कोई थोड़ा या अधिक पढ़ा लिखा हो सभी प्रकारके लोग उसे परख सकते हैं कि जीवका लक्षण ज्ञान है, क्योंकि ज्ञानका प्रसार बहुत है। तो जो जिस प्रसार तककी

योग्यता रखता है वह उस ही में जान लेता है कि जीव है, जैसा कि सभी जानते हैं। यह मनुष्य जीव है, पशु पक्षी भी जीव है, कीड़े मकौड़े भी जीव है, कुछ लोग नहीं जानते थे कि पेड़ पृथ्वी भी जीव है, लेकिन वैज्ञानिकोंने यह सिद्ध कर दिया कि इनमें भी जीव है। साधारण बुद्धि वाले भी ज्ञानलक्षण द्वारा जीवकी पहिचान करते हैं। और जो विशेष पहुँचे हुए ज्ञानी ध्यानी जग हैं वे भी ज्ञानद्वारा जीवका लक्षण पहिचानते हैं। वे पहिचानते हैं सहज ज्ञानस्वभाव, प्रतिभासशक्ति, ज्ञानशक्ति द्वारा। उस ज्ञानशक्तिके द्वारा यह जीवका स्वरूप समझता है। तो ज्ञान एक ऐसा जीवका लक्षण है जिस लक्षणके द्वारा यह जीव पहिचाना जाता है।

लक्षणके निर्दोष लक्षणका दिग्दर्शन — अब इस समय प्रसंगवश एक कुछ साधारण विज्ञानकी बात कह रहे हैं लक्षणके बारेमें। आप किसी पदार्थका परिचय करने जायेंगे तो लक्षण द्वारा परिचय करेंगे। तो वह लक्षण कैसा होना चाहिए? निर्दोष। अगर लक्षण कमजोर है तो उससे पदार्थकी पहिचान न बन सकेगी। तो ऐसे कमजोर लक्षण तीन तरहके होते हैं, जिनको पारिभाषिक शब्दमें कहते हैं अव्याप्ति, अतिव्याप्ति और असम्भव। जिसे घरेलू शब्दमें कहते हैं कि जो चिन्ह जिसकी पहिचान कराता है वह उस सबमें न जाय वह है अव्याप्ति और जो अन्यमें भी जाय वह है अतिव्याप्ति। तब उस चिन्हसे पदार्थका ज्ञान तो नहीं किया जा सकता। जैसे कोई पूछे कि पशुका लक्षण क्या है बताओ? तो कोई उत्तर देता है कि जिसमें सींग पाये जायें वे पशु हैं। तो सुननेमें यह पहिले कुछ अच्छासा लगता होगा कि ठीक ही तो कहा जा रहा है, जिसमें सींग हों वही तो पशु है। पर बताओ कि क्या वह लक्षण सही है? नहीं। क्योंकि सींग सब पशुओंमें नहीं मिलती है। घोड़ा, गधा, कुत्ता, बिल्ली वगैरह पशुओंके सींग कहा है? तो पशुका लक्षण सींग कहना सींग देखकर पशुओंकी पहिचान कर लेना कि ये पशु हैं तो इसमें इतनी बात तो आयी कि जिनमें सींग हो वे तो पशु हैं ही, मगर सब पशु नहीं आ सकते क्योंकि सभी पशुओंके सींग नहीं हैं। अतः यह लक्षण सही न माना जायेगा।

अव्याप्तिदोषदूषित आत्मलक्षणसे आत्माके यथार्थ परिचयकी अशक्यता — लक्षण के दोषकी बात बतला रहे हैं यह समझानेके लिए कि दोषरहित लक्षण मेरा क्या है? जैसे कोई पूछे कि जीवकी पहिचान क्या है? और उत्तर दिया जाय कि जो खाये पिये, चले फिरे वह जीव है। तो सुननेमें यद्यपि भला लग रहा है कि ठीक ही तो कहा जा रहा है, लेकिन यह लक्षण सही नहीं है। जो रागद्वेष मोह कषाय आदि करे सो जीव है, यह भी सुननेमें अच्छासा लग रहा है, मगर यह भी लक्षण सही नहीं है। क्योंकि बहुतसे जीव ऐसे भी हैं जो खाते पीते नहीं, कषाय आदिक नहीं करते। लक्षण वह होना चाहिए जो

सब पदार्थोंमें पहुँचे । सर्व जीवोंमें जो लक्षण पहुँचे वह लक्षण जीवका सही कहलायेगा । तो जीवका लक्षण कोई करे और यह कहे कि जिसमें राग हो, द्वेष हो सो जीव है, तो यह लक्षण भी सही नहीं है । इसको पारिभाषिक शब्दोंमें कहेंगे कि इस लक्षणमें अव्याप्ति दोष आता है । यह बात इसलिए समझना है कि हमें पहिचानना है जीवको । जब तक हम जीवका सही स्वरूप न जानें तब तक आनन्द पानेका उपाय नहीं बन सकता । क्योंकि आनन्द पानेका उपाय तब ही बनेगा जब जिसको आनन्द देना है उसका स्वरूप समझमें आये । और जो आनन्द दिया जाना है उसका स्वरूप समझ लिया जाय । तो आनन्द देना है अपने आपको जीवको, आत्माको, तो अपने आपका स्वरूप तो जानना चाहिए । पहिचान करे इस विधिसे कि जो प्रेम करे मोह करे सो जीव है । तो जीवकी सही पहिचान नहीं हुई, इस कारण आनन्द पानेका उपाय बनेगा नहीं । अब आप जान गए होंगे कि लक्षणकी निर्दोषताकी पहिचान कितनी आवश्यक है ? अगर हम निर्दोष लक्षणको जीवमें पहिचानेंगे तो सही पहिचान आयगी । और आनन्दका, शान्तिका, मुक्तिका उपाय निकलेगा, अन्यथा अपने उद्धार का उपाय नहीं बन सकता । ससारकी अन्य अनेक चीजोंको पहिचाननेके लिए हम आप बड़ी कोशिश किया करते हैं । कपड़े के रूप रंगादिककी पहिचान, सोना चाँदीकी पहिचान, और और भी बड़ी सूक्ष्म पहिचान लोग रखते हैं, बड़े बड़े व्यापारी व्यापारादिक के हिसाब किताब भी रखते हैं । तो देखिये बारीकसे बारीक पहिचान करनेकी हम आपकी इच्छा बनी हुई है तो फिर हम अपने आपकी बात पहिचाननेमें क्यों विलम्ब करें ? जब हम अपनी पहिचान करने चलें तो उस लक्षणसे पहिचान करना चाहिए जिस लक्षणमें दोष न आये । मैं वह हूँ जो प्रेम रागद्वेष करता हूँ, यह लक्षण सही नहीं है । अपने आपके बारेमें हर एक कोई कुछ न कुछ विश्वास लिए बैठे हैं कि मैं अमुक लाल हूँ, अमुक चंद हूँ, अमुक परिवारका हूँ, ऐसी पोजीशनका हूँ । तो ये सब पहिचानें बिल्कुल गलत हैं क्योंकि मैं यदि ऐसी पोजीशन वाला होऊँ तो पोजीशन तो कभी मिट जायगी । फिर तो पोजीशनके मिटने पर हमें भी मिट जाना चाहिए । मगर ऐसी बात तो नहीं होती । लोग अपने आपकी सही पहिचान नहीं कर पाते इसीलिए दुःखी हो रहे हैं । तो निर्दोष लक्षण जाननेके बाद अपनी अनुभूति बनेगी, इस कारण निर्दोष लक्षणके परिचयकी महती आवश्यकता है ।

अतिव्याप्तिदोषदूषित आत्मलक्षणसे आत्मके यथार्थ परिचयकी अशक्यता—दूसरा दोष बताया गया था अतिव्याप्ति । जो लक्षणसे भी दूर चला जाय, जिनसे हमें जुदा समझना है उनमें भी वह लक्षण चला जाय तो वह कैसे सही रह सकेगा ? जैसे उपदेश हो कि देखो गायकी रक्षा करो, गृहस्थीमें गायका पालना यो आवश्यक है कि शुद्ध दूध मिले, घी मिले । वह जीव है इसलिए उसकी रक्षा करो । कोई पूछे कि गाय किसे कहते हैं ? तो

बताया कि जिसके सींग हो सो गाय । सुननेमें अच्छा लगेगा कि गायके सींग तो होती हैं, लेकिन यह कहना सही नहीं है । गायका लक्षण सींग कहना युक्त नहीं । गायका लक्षण सींग है ऐसा कहनेका अर्थ होगा कि जिस जिसको सींग हो वह गाय है । हिरन, बकरी, भैंस आदि के भी तो सींग पाये जाते हैं तो क्या वे भी गाय बहे जायेंगे ? कोई जीवमें बारेंमें कह उठे कि जिसमें रूप, रस, गंध, स्पर्श आदि न हो उसे जीव कहते हैं । तो यह भी सुननेमें बड़ा भला लगता है कि ठीक ही तो कहा जा रहा है । देखो जीवमें कहाँ रूप, रस, गंध, स्पर्श आदिक है । जिसमें रूप, रस, गंध, स्पर्शादि न हो उसे अमूर्त कहते हैं । तो जीवका विशेषण है अमूर्त होना, मगर यह लक्षण सही नहीं है । इसमें यह व्याप्ति बन बैठी कि जिसमें रूप, रस, गंध, स्पर्श न हो उसे जीव कहते हैं । तो रूप, रस, गंध, स्पर्शादिक तो आकाशमें भी नहीं हैं । लेकिन जिसकी हमें पहिचान नहीं करना है, जिससे हमें जुदा करना है उसमें भी अमूर्तपना चला गया । तो जीवका लक्षण अमूर्त कहना सही तो न रहा ।

अव्याप्त लक्षणके अपनानेमें पर्यायबुद्धता—देखो भैया । हम अपने आपकी पहिचान करने चलते हैं और पहिचान भी इस ढंगकी कि मैं ऐसी पोजीशनका हूँ, इस घरका हूँ, इतने लडको वाला हूँ, स्त्री वाला हूँ आदि । यो अनेक प्रकारसे इस जीवने अपनेको समझा, लेकिन उसकी ये सभी समझ गलत है । और, इस समझमें वह आनन्द पानेका कोई उपाय नहीं कर सकता क्योंकि अपने आपका उसे सही परिचय नहीं हुआ । जब तक अपने आपका सही परिचय न हो तब तक वह आनन्द पानेका उपाय नहीं बना सकता, यह बात ध्रुव सत्य है । तो सही परिचय पानेके लिए लक्षण जानना जरूरी है और ऐसा लक्षण जानना जरूरी है जिसमें दोष न हो । इसे तो मिथ्यात्व बहेगे यदि कोई यो पहिचान करता है कि मैं ऐसी पोजीशनका हूँ । इसे पर्यायबुद्धि कहते हैं । जब-जब जो पर्याय प्राप्त की जाती है उस पर्याय रूप ही अपनेको अनुभव करें तो वह तो मिथ्यात्व है । शास्त्रोंमें वर्णन किया गया है कि मैं नारक हूँ, तिर्गञ्च हूँ, मनुष्य हूँ, देव हूँ, इस प्रकारका अपने आपका अनुभव करना भ्रम है, मिथ्यात्व है, संसारमें रलनेका उपाय है । मैं सुखी हूँ, दुखी हूँ, गरीब हूँ, धनिक हूँ आदिक रूपसे अपनेको अनुभव करना यह तो एक भ्रम है । यह भ्रम इस जीवको संसारमें रलानेका कारण है । तो यह अव्याप्ति दोष है ।

अतिव्याप्त लक्षणके अपनानेमें तथ्यपरिचयका अभाव—यदि अपने आपके बारेंमें कोई एक तरहसे भी देखने चले कि मैं वह हूँ जिसमें रूप रस गंध स्पर्श आदि नहीं । तो ये बातें यद्यपि सुभमें नहीं हैं मगर 'नहीं है नहीं है' इन तरह कहनेसे तो काम न चलेगा । उस जीवके स्वरूपका परिचय होता है असली विधिसे । निषेधसे परिचय होता है, पर निषेध

से उसकी पकड़ नहीं होती। निपेधसे वस्तुके परिचयकी मदद मिलती है। वस्तु विधिसे परखी जाती है। जब अपने आपके बारेमें यह जाना जायगा कि मैं चैतन्यस्वभावमात्र हूँ तब आत्माकी पकड़ बनेगी अन्यथा नहीं। तो आत्माको अमूर्त निरखना यह बात तो यद्यपि ठीक है लेकिन लक्षण बनाना कि जो अमूर्त है सो आत्मा, यह बात गलत है। अमूर्त तो आकाश, धर्म, अधर्म, काल आदि द्रव्य है, पर ये तो जीव नहीं कहलाते। तो अतिव्याप्ति दोषसे भी रहित लक्षण हो तो पदार्थकी पहिचान उस लक्षणसे सही होती है।

असंभव दोषसे दूषित लक्षणकी अकिञ्चित्करता—तीसरा दोष होता है लक्षणका असम्भव। जो लक्षण लक्ष्यमें पाया ही न जाय। जो चिन्ह जिसकी पहिचान करता है उसमें न हो तो वह पहिचान न करा सकेगा। जैसे कोई कह बैठे कि मनुष्यका लक्षण सींग है। तो यह सुननेमें कितना अटपटा सा लगता है। बात बिल्कुल असत्य बोली गई। मनुष्यो के सींग होता ही नहीं। मनुष्योमें सींग होना बुरा समझा जाता है। मनुष्योका लक्षण यदि कोई सींग बता दे तो यह तो एकदम सदोष विधि हो रही है। इसी तरह कोई आत्माका लक्षण बता दे भौतिकपना पृथ्वी, जल, अग्नि, वायुसे जो बनता हो सो जीव है। तो देखिये सुननेमें यद्यपि ऐसा लगता है कि ऐसा कौन कहता होगा, मगर इस विचारके लोगोसे प्रायः सभी दुनिया भरी हुई है। कोई किसी ढगसे मानता, कोई किसी ढगसे। यह सैद्धान्तिक ढगसे बात की जा रही है। पृथ्वी, जल, अग्नि, वायुसे ये जीव बने हुए हैं और इस विचारधारामें चार्वाक सिद्धान्त बना हुआ है। और वे मरण इस बातको कहते हैं कि जब पृथ्वीका अंश पृथ्वीमें, जलका अंश जलमें, अग्निका अंश अग्निमें और वायु का अंश वायुमें पहुँच गया तो वह ज्योति बुझ गई। इसीको वे लोग मरण कहते हैं। और जब ये चारो मिश्रित रहते हैं तो वह जीव कहलाता है। इस सिद्धान्त की परिभाषासे चाहे लोग परिचित न हो पर बात ऐसी वे मानते हैं। उन्होंने इस देहको ही मान लिया कि यही मैं हूँ। यद्यपि यह देह त्रसकाय है। हाँ कुछ बातें ऐसी देखी भी गईं कि जिनसे लोगोको यह श्रद्धा बढ़ गई कि वास्तवमें पृथ्वी जल अग्नि वायुसे मिश्रित जो होता है वह जीव है। जब कोई बीमार होता है तो उसका इलाज भी प्राकृतिक ढगसे चलता है। प्राकृतिक चिकित्सा बहुत ही अच्छी चिकित्सा है। उसमें यद्यपि समय अधिक लगता है पर रोगको जड़से समाप्त करती है। तो वह प्राकृतिक चिकित्सा पृथ्वी, जल, घृण और वायु आदिके द्वारा ही की जाती है। लोग ससम्भते हैं कि देखो यदि इन चारोसे मिश्रित यह जीव न होता तो कैसे अच्छा हो जाता? परन्तु यह बात ठीक नहीं है। अरे यदि पृथ्वी, जल, अग्नि, वायुसे मिश्रित जीव होता है तो जब आगपर बटलोई रखी जाती है खिचड़ी पकाने के लिए तो वहाँ तो ये चारो चीजें पाई जाती हैं। पृथ्वी भी है, जल भी है, अग्नि भी

है और वायु भी है, फिर तो दनादन वहाँ जीवोकी उत्पत्ति हो जानी चाहिए । उस बटलोई में से खूब बिच्छू, ततैया, सर्प, व्याघ्र आदि निकल भागने चाहिए, पर ऐसी बात तो नहीं होती ।

जीव तो एक न्यारी चीज है । पृथ्वी, जल, अग्नि वायुसे जो मिश्रित हो वह जीव है ऐसा कहना गलत है । ऐसा कहना तो उसी प्रकार मिथ्या है जैसे कोई यह लक्षण बनाये कि जिसके सींग हो वह मनुष्य है । तो अपने बारेमें ऐसा लक्षण बनाये जिससे अपने आपकी पहिचान करना है । देखिये जीवनमें एक ही आवश्यक काम पड़ा हुआ है । अपने चित्तको बदल ले । यह तीन लोक तीन कालका समय कितना बड़ा है ? इतने बड़े कालके सामने थोड़ेसे जीवनके लिए परमें अपना उपयोग फंसाकर अपना जीवन बरबाद करनेमें अपनी कुछ भी भलाई नहीं है । काम पड़ेगा अपने आपसे, इस समागमसे काम न पड़ेगा । मैं अपने आपके बारेमें यह परिचय कर लूँ कि वास्तवमें मैं क्या हूँ ? मुझे समझना है जीवके लक्षण को । तो यहाँ मूलमें चर्चा यह चल रही है कि निर्दोष लक्षण क्या होता है जिससे जाने कि यह मैं आत्मा क्या हूँ ?

सहज शाश्वत आनन्द पानेके लिये सहज स्वभावके आलम्बनकी आवश्यकता—जिस जीवको अपने आपका सत्यस्वरूप भानमें आया है सत वही है, धन्य वही है, समृद्धिशाली वही है । बाकी लोग तो चाहे वे कितना ही धनी हो अथवा राज्यके अधिकारी हो, मालिक हो, समझो कि वे सब एक कीचड़में जैसा पड़े हुए हैं । जिनके उपयोगमें खुद नहीं समायी है, वाह्यपदार्थ समाये हुए हैं वे तो मूढ़ है, मलिन है । ऐसे लोग पुण्यके उदयमें चाहे संसार के कितने ही महान कहलाते हो, वे संसारके ही महान है, परमार्थत महान नहीं है । तो यहाँ बताया जा रहा है आनन्द पानेका उपाय । आनन्द पानेके उपायकी जिनकी इच्छा हो उनको यह आवश्यक है कि वे आनन्दका स्वरूप और आत्माका स्वरूप भली-भाँति समझ लें । और, उसी स्वरूपको समझनेके लिए यह लक्षणका अध्याय चल रहा है । हमें जानना चाहिए अपने आपका लक्षण । तो हमारा लक्षण है, चिन्ह है, असाधारण गुण है एक चैतन्यस्वभाव । उस चैतन्यस्वभावमें मग्न होनेका हम आपको ख्याल होना चाहिए, उसकी दृष्टि होना चाहिए, इतना तो निर्णय कर ही लो पहिले । इस चित्तस्वभावके आश्रयके अतिरिक्त अन्य सब वेकार विपयोका जो आलम्बन है वह नितांत अनर्थक है, घर वैभव परिजन इज्जत इन सबका लगाव आत्माके लिए एक विडम्बना है, इतनी बात तो ध्यानमें आनी ही चाहिए । यह बात अगर समझमें नहीं है तो वह धर्मपालनका अधिकारी नहीं है । भले ही लोकव्यवहारमें धर्मपालनके नामपर पूजा हो, समारोह हो और भी बड़े बड़े धार्मिक कार्य हो, लेकिन कर्मका बन्ध, कर्मकी निर्जरा, कर्मका सम्बर जिस परिणामके निमित्तसे होता है वह तो उन्हीं

परिणामोसे होगा, बाहरी बातोंसे नहीं । आडम्बर दिखावटसे कुछ अन्तर न पड़ेगा, क्योंकि कर्म तो जड़ चीज है, उसका निमित्तनैमित्तक सम्बन्ध जिस तरहसे है उस तरहसे होगा । अतः उससे बचनेके लिए अन्तःशुद्धि चाहिये ।

कर्मनिर्जराकी दिशामें व्यवहारसुधारका प्रथम यत्न दयावृत्ति—कर्मनिर्जराका मूल उपाय है अपने स्वभावका आश्रय करना । उस स्वभावका आश्रय करनेके लिए जब कि यह जीव अनादिसे अथवा इस जीवनमें जन्मसे विषयकषाय रागद्वेषादिकमें लगे हुए है, तो ऐसे लोगोको कुछ अपना व्यवहार सुधार करना ही होगा । इसके बिना यह पात्रता न जगेगी कि इस चैतन्यस्वभावका आलम्बन कर सकें । वह व्यवहार क्या हो ? इसे संक्षेपमें कहा जाय तो यो कहेंगे कि अणुव्रतरूप व्यवहार होना चाहिए । अहिंसाणुव्रत किसी दूसरे जीव को मेरे कारण क्लेश न हो या मैं किसीके क्लेशरूप यत्न न करूँ, मैं अपने परिणामोंमें दूसरोके प्रति बुरे भाव न रखूँ । यह होना चाहिए अहिंसाणुव्रतमें बाह्यप्रवृत्ति । देखिये जगतमें जो अन्याय किया जाता है वह परिग्रहके लोभमें किया जाता है, इज्जतके लोभमें किया जाता है, पर ज्ञानीको विदित होता है कि यह समस्त परिग्रह तो एक पिशाचका सग है । इज्जतका लगाव यह तो कोरी मूढता है । किनसे इज्जत चाहना ? जगतमें धे जितने दिखने वाले लोग हैं वे कर्मोंके प्रेरे जन्म मरणके दुःखी और अनेक प्रकारकी इच्छायें रखकर इनका मरण होता है । और, वह इज्जत भी क्या चीज है ? वह तो एक स्वार्थवश दो शब्द किसीने गा दिया । यह तो सब एक मायामय व्यवहार हो रहा है । तो इस मायामय व्यवहारमें सार समझना, नाम इज्जत समझना यह तो कोरी मूढता है । तो यहाँ किनके लिए अन्याय करना ? परिग्रहका सग है । प्रथम तो परिग्रह अपना कुछ है नहीं । परिग्रह अधिक हो गया तो उससे आत्माका क्या उत्कर्ष हो जायेगा ? मानलो यहाँसे मरकर पशु पक्षी कीड़ा मकोड़ा आदि हो गए तो कौनसा लाभ लूट लिया जायेगा ? यहाँ तो देव भी मरकर कुत्ता बन सकता है । राजा भी मरकर कीड़ा हो सकता है । यह विपत्ति तो शिरपर पड़ी है, उसकी चिन्ता नहीं करते, यहाँके व्यर्थके माया भ्रममें पड़कर अपने होशको खो रहे हैं । यह कोई बुद्धिमानी नहीं है ।

अन्यायत्यागमें अहिंसावृत्तिकी संभवता—भैया ! सोचो तो किनके लिए दूसरोपर अन्याय करना ? जो बताया गया है कि मिथ्यात्व, अभक्ष्य, अन्यायका त्याग करने पर ही आत्माका हित हो सकता है, ऐसा पढ़ तो सभी लोग लेते हैं, पर चित्तमें यह बात नहीं जमती कि एक एक अक्षरका भाव इस चित्तमें बसाने लायक है । देखिये अन्यायका भाव—जिसकी अन्यायरूप प्रवृत्ति है उसने यह ध्यानमें नहीं रखा कि जगतके सभी जीव मेरे स्वरूपके समान हैं । ऐसा ध्यानमें रखने वाले व्यक्तिसे अन्याय अभक्ष्य आदिके कार्य न हो

सकेंगे। सबका स्वरूप एक समान है, यह बात जब दृष्टिमें नहीं रहती है और कुछ स्वार्थ-वासना बढ़ती है तो अन्यायरूप प्रवृत्ति होती है। उस अन्याय करने वाले पुरुषको अब ना कुछ भी होश नहीं है। अन्याय यही है कि अगर अपना दिल किसी बातसे दुखता है तो वह बात दूसरे पर ढा देना। हम ऐसे कार्य न करें कि जिससे दूसरेको कष्ट हो। अन्याय करना छोड़ दें तो हमें धर्मपालनका अधिकार मिलेगा अन्यथा धर्मपालनका अधिकार नहीं मिलता। यहाँ कोई लोग जानें या न जानें कि यह वास्तवमें धर्मपालन कर रहा है, चाहे कोई उल्टा ही समझे, चाहे कोई निन्दा भी करे, उससे अपनेमें कुछ प्रभाव नहीं होता, पर अपने आपका अगर श्रद्धान गलत हो गया, अपने आपका वह चैतन्यस्वरूप उपयोगमें न रहे तो यहाँ बिगाड़ हो गया। दुनियामें कुछ भी रहो, पर अपने आपको अपनी दृष्टिमें रखोगे तो अपने विवेक किया और यदि स्वयं दृष्टिमें न रहे तो दूसरे कोई क्या कर देंगे? कोई किसीका मददगार है क्या, शरण है क्या? सब बेकारकी बातें हैं। तो अहिंसारूप व्यवहार हो।

अभक्ष्यत्यागमें अहिंसावृत्तिका उद्भव—अहिंसारूप व्यवहारमें अभक्ष्यका त्याग होना ही होगा। जिन पदार्थोंमें अस जीव रहते हैं ऐसे पदार्थोंको जो कुचल डालता है, भक्षण कर डालता है वह तो समझो कि उन जीवोंको अपने पेटमें डाल लेता है। पेटको एक श्मशान जैसा बना लेते हैं। अरे जहाँ मुर्दा गाड़े जायें वही तो श्मशान है, और कीड़े जिसमें पड़ गए हो, वे कीड़े चाहे दिखें अथवा न दिखें, उन चीजोंको कोई खाये तो उसका अर्थ यही तो हुआ कि अपने पेटमें मुर्दोंका ढेर लगा लिया अर्थात् पेटको एक श्मशान बना लिया। ऐसा व्यक्ति धर्मपालनका पात्र नहीं हो सकता है। उसे अपने स्वरूपकी कहाँ सुघ है? गोभीका फूल कितना अभक्ष्य है? उसमें तो साक्षात् अस जीव नजर आते हैं, लेकिन न जाने कैसा चित्त है लोगोंका कि उसे नहीं छोड़ पाते। विवेकी जन तो छोड़ देते हैं पर अक्सर लोग यही सोचते हैं कि अगर गोभीका फूल हमने छोड़ दिया तो फिर क्या होगा? अरे दुनियामें हजारों चीज हैं खाने पीनेके लिए। अगर अस जीवोंके साक्षात् घात होने वाली चीजोंको छोड़ दें तो कुछ बिगाड़ नहीं होता है, मगर लोग सोचते हैं कि मेरे स्वादमें अन्तर आ जायगा इस-लिए वे नहीं छोड़ते। अरे अगर यहाँसे मरकर पशु पक्षी कीड़ा मकोड़ा आदि हो गए तो फिर क्या हानन होगी? वहाँ फिर क्या मौज रहा? क्यों व्यर्थमें अन्यायी बनते हो? जो चीजें अस जीवोंके घातमें युक्त हैं उनका त्याग होना चाहिए। शनाव, अडा, मास आदिककी तो बात ही क्या कहना? उनका तो नाम लेनेमें भी संकोच होता है। आजकल तो लोग नाम भी उनका ले लेते हैं मगर कुछ समय पहिले लोग इन चीजोंका नाम लेनेमें भी संकोच मानते थे। अगर कोई मांस खाता था तो उसे कहते थे कि यह तो मिट्टी खाता है। आज-कल बहुतसे लोगोंकी ऐसी प्रवृत्ति हो गई है कि बाजारके दही खड़ी जनेरी चाट पकौड़ी

आदिको बड़े शौकसे खाते हैं व खानेमें बड़ा मौज मानते हैं। पर उन्हें यह पता नहीं कि उसमें कितने जीवोंकी हिंसा होती है, न जाने वे कितने दिनोंकी बनी होती हैं, न जाने किस किस प्रकारकी चीजोंसे बनती है ? तो वे चीजें तो महा अभक्ष्य हैं। परन्तु रसनाइन्द्रियके वशीभूत होकर लोग उन्हें खाते हुए बड़ा मौज मानते हैं। इस रसनाइन्द्रियके वशीभूत होकर ये प्राणी इस संसारमें घूमते हैं। अपनेको असंयमी बनाकर कुयोनियोमें भ्रमण करते हैं। तो ठीक है, खूब असंयममें रहे ? लेकिन जिन्हें अपने आपपर कुछ दया हो उन्हें चाहिए कि वे असंयमकी प्रवृत्तिसे हटें, संयमकी प्रवृत्ति बनाये। देखो अपनेको यदि मैं अब बहुतसी चीजोंसे विरक्त हो रहा हूँ, अपने आत्माकी आराधनाका पात्र बन चला हूँ, इसमें तो हर्ष मानना चाहिए। अपनी प्रवृत्ति अणुव्रत रूप हो तो जीवका उद्धार हो सकता है।

आत्मोद्धारके लिये सत्यव्यवहारकी आवश्यकता— दूसरी बात सत्याणुव्रतकी देखिये लोग तो बिना प्रयोजन भी भूठ बोलनेमें बड़ा चैन मानते हैं। जैसे एक कथानक है कि एक आदमीको भूठ बोलनेकी बड़ी आदत थी, इसी कारण वह किसी नौकरीमें नहीं टिक सकता था। एक बार उसने किसी सेठसे कहा कि मुझे नौकरी चाहिए। क्या चाहिए ? .. बस खाना पीना और वर्षमें एक बार भूठ बोलना। सेठने सोचा कि ऐसा सस्ता नौकर और कहाँ मिलेगा ? सो रख लिया। बहुत दिनों तक वह नौकर ठीक ठीक काम करता रहा। वर्षके अंतिम दिनोंमें उसके मनमें आया कि भूठ बोलना चाहिए। सो सेठानीसे कहा तुम्हें मालूम भी है। सेठ जी तो गोज रातको वेश्याके घर जाते हैं। तुम्हें विश्वास न हो तो एक परीक्षा कर लो। तुम रातको सेठजी की एक ओर की हजामत बना दो (कुछ उस्तरें ऐसे भी आते हैं जो सोते हुएमें भी हजामत बना लो फिर भी पता नहीं पड़ता) जब एक ओर बनी हजामत लेकर सेठजी वेश्याके घर जायेंगे तो वहाँ उनकी हँसी होगी, कुछ बात होगी तो सारी पोल खुल जायगी। उधर सेठसे ऐसा कह दिया कि आपकी सेठानी आज रातको उस्तरा लेकर आपका ही गला काटने आयगी। आपको मौजकी कहाँ पड़ी है ? सो रातको होना तो यही था। सेठानी उस्तरा लेकर गई। हजामत बनाने लगी। सेठ जग गया और उसने तुरत समझ लिया कि हमारा नौकर ठीक ही कह रहा था। सो सेठ और सेठानीमें बड़ी जोरकी लड़ाई हुई। जब लड़ाईका बड़ा भयानक रूपक उस नौकरने देखा तो बोल उठा बस अब मत लड़ो। हमारी नौकरीका वेतन हमें मिल चुका। हमने पहिलेसे ही तय कर लिया था कि हम वर्षमें एक बार भूठ बोलेंगे। हमने ही भूठ बोलकर ऐसी घटना उपस्थित करवा दी है। सेठने उस नौकर को भगा दिया। सोचा कहीं ऐसा न हो कि यह फिर कभी ऐसी परेशानीकी बात डाल दे। तो अनेक लोग ऐसी आदतके होते हैं कि प्रयोजन कुछ नहीं फिर भी भूठ बोलने लगते हैं। अपनी सच्चाईसे अपनेको डिगाना न

चाहिए। ससारमे ऐसी कौनसी चीज प्राप्तव्य है जो किसी तरह भूठ बोलकर पा ली जाने लायक हो ? अरे तुम्हारा बनकर यहाँ कुछ रहेगा क्या ? मरण होने पर तो यहाँका सब कुछ छूट ही जायगा। अपनेको ऐसा सत्यपर अटल रखो कि जिससे कभी शल्यमे न आ सकें, मायाचारमे न आ सके और अपनेको धर्मका पात्र बनाये रखा जा सके। सच बोलने की प्रवृत्ति कीजिए। अब उसमे नुकसान भी तो हर्षसे सह लीजिए। यहाँका यह धन वैभव आनन्द मानने लायक नहीं है। दुःखकी बात तो ऐसी है कि देखिये ये दुःख बड़े बड़े पुरुषोपर भी आये। भगवान् आदिनाथ जब दीक्षित हुए तो ६ माहका तो उनका उपवास था। उपवासके बाद आहारको जब निकले तो ६ माह तक अतराय हुए। भला बतलावो जो आहारकी इच्छासे निकले और अन्तराय आ जावे तो यह कितनी दुःखद बात है ? जो आदि पुरुष थे, जिनके इन्द्र तक सेवक थे, जिनको लोग आज भगवान् के रूपमे मानते हैं। कोई आदिम बाबा कहते हैं, कोई शकर कहते हैं, कोई ईश्वर कहते हैं, कोई ऋषभदेव कहते हैं। यो सारा संसार जिन्हे पूजता हो ऐसे महापुरुषोपर भी ये उपद्रव आये। फिर यहाँ हम आपपर तो कोई उपद्रव नहीं है। एक कल्पनाका दुःख मचा रखा है। धन वैभवके संचयकी दृष्टिसे न जाने कितने कितने अन्याय किए जाते, असत्यके व्यवहार करनेमे भी जरा संकोच नहीं करते। तो अपना एक सत्यका व्यवहार होना चाहिए।

आत्मोत्कर्षके लिये अचौर्यव्रतके पालनकी आवश्यकता—विसी भी वस्तुके लोभमे आकर उसके चुरानेका भाव न जगे। ये सभी बातें यद्यपि मोही जीवोको भली लग रही है कि जरासा भी मौका मिल गया तो दूसरेकी चीज चुरा ले गए, पर जरा सोचो तो सही कि इस धन वैभवके संचय कर लेनेसे इस आत्माका क्या भला हो जायगा ? यह आत्मा तो अकेला ही है। अपने आपको देखो, अपने आपपर प्रसन्न हो, अपने आपपर दया करो। गृहस्थी है तो गृहस्थीके नाते उदयानुसार जो कुछ आये उसके अनुसार अपना गुजारा चलावो और प्रसन्न रहो। ऐसी हिम्मत बनाओ कि उदयानुसार जो आना हो आये, हम उसीमे अपना गुजारा चला लेंगे। इस धन वैभवसे हमारा उद्धार न होगा। उद्धार तो हमारा इस बातसे होगा कि प्रभुका जो स्वरूप है वह कभी हमारी दृष्टिसे ओझल न हो। बातें इसलिए कही जा रही हैं कि हम धर्मपालनके पात्र बनें।

आत्मोद्धारके लिये ब्रह्मचर्यव्रतकी मुख्य आवश्यकता—हमारा व्यवहार ब्रह्मचर्य पूर्ण होना चाहिए। वस्तुतः ब्रह्मचर्य तो है—ब्रह्म मायने आत्मा, उसके स्वरूपमे रमना, लेकिन इस परमार्थ ब्रह्मचर्यके लिए साधक है यह लौकिक ब्रह्मचर्य। किसी भी बाह्यरूपको निरखकर किसी तरहका मनमे विकार न करना और जानना कि ये सब असार हैं, मायारूप हैं, ये सब दुःखी प्राणी हैं, संसारमे जन्ममरण करने वाले हैं। यहाँ सार कुछ नहीं है। और

इस देहके समान अशुचि और कोई चीज नहीं है। इसके अन्दर खून, मास, मज्जा, मल, मूत्र, पसीना आदि महा अपवित्र चीजे भरी हुई हैं। इस शरीरको छोड़कर दुनियामे अन्य कुछ गदा नहीं। लोग तो नापदानकी नालियोको गदा कह देते हैं मगर वहाँ भी है क्या ? तब जीवोका समुदाय जो वहाँ पर भरा हुआ है वही तो सारी गदगीका कारण है। तो यह शरीर सबसे गदा है। तो ऐसे अशुचि शरीरमे प्रीति रखना अथवा कामभाव रखना यह तो एक बड़ी विडम्बनाकी बात है। ऐसा व्यक्ति धर्मपालनका अधिकारी नहीं हो सकता। तो सम्हालना है अपने आपको। अगर यो ही हठ किए रहे कि भाई सतोंकी बात तो सिर माथे मगर पनाला तो यहीसे निकलेगा अर्थात् क्रोध, मान, माया, लोभ, तृष्णा आदिमे ही डूबे रहेंगे। उपदेश भी सुनेंगे और परिग्रह भी बढ़ावेंगे। सोचना होगा कि ये सभी चीजे जब छोड़कर जाना है तो फिर कुछ समय पहिलेसे ही क्यों न इनसे विरक्त होकर अपने आत्मा का लाभ ले ले। अपना व्यवहार पवित्र हो किसलिए कि हम अपने आत्माके धर्मका पालन कर सकें। हममे इस प्रकारकी पात्रता रहे।

आत्मीय विकास पानेके लिये अपरिग्रह होनेकी आवश्यकता—परिग्रह पापकी बात देखिये—समयसारमे इच्छाको परिग्रह बताया है। इच्छा अज्ञानमय भाव है। यह ज्ञानियोके नहीं होती। परिग्रहपरिसमता, चारो ओरसे विपदाओ को ग्रहण कर लेना यही तो परिग्रह है। लालच—ला और लच ये दो शब्द हैं। तू ला और मैं लच जाऊँ, तृष्णा लोभका रग इतना गहरा है कि करणानुयोगके जानकार जानते हैं कि अन्य कषायों तो ९वें गुणस्थान तक ही होती हैं पर यह लोभकषाय १०वें गुणस्थान तक पायी जाती है। जब सब कुछ छूट ही जाना है तो लालच किसका करना ? तो लोभ लालच आदिकके रहते हुए हमारा व्यवहार ठीक नहीं रह सकता। और, हम धर्मधारण करनेके विचार भी नहीं बना सकते। तो हम परिग्रहसे मुख मोड़ें, परिग्रहको ढीला बनायें। यह जानना होगा कि मेरे आत्माका तो मात्र मैं ही हूँ, ये सब आज व्यवहारकी बातें कहीं हैं जिनसे कि धर्मधारण करनेकी पात्रता आती है। मगर इससे ही सम्बन्धित एक बात और भी कह दें कि कुछ तो ठीक व्यवहार होना ही चाहिए। और जब आत्माका यह शुद्ध चित्स्वभाव अनुभवमे आ जायेगा, समझमे आ जायगा तो व्यवहार कैसे पवित्र बनना चाहिए यह बात सब अपने आप सहज हो जायगी। अतः दोनों ओरका व्यवहार पवित्र रखना होगा और आत्मस्वरूप समझनेकी बात भी चलती रहे तो ऐसे अतः पुरुषार्थसे आत्माका कल्याण होगा और अपना जीवन सफल होगा और कभी वह समय आयेगा कि ससारके संकटोंसे सदाके लिए मुक्ति हो जायगी। इतना तो भाव बनायें कि जो चीजें छूटनी हैं उनसे प्रेम क्या करना, मोह क्या करना ? विवेकपूर्वक, उदारतापूर्वक, उपेक्षापूर्वक रहना और अपने स्वरूपके सम्भाल

की सुध बनाये रहना, यही अपने कल्याणका उपाय है ।

सत्य आनन्दके लाभके लिये आत्मस्वरूपके परिचयकी मुख्य आवश्यकता—जीव की इच्छा है सुख शान्ति प्राप्त करनेकी तो इसी सम्बन्धमे कहा जा रहा है कि सुख शान्ति कैसे प्राप्त हो ? शान्ति पानेके उपायमे इतनी बातोंकी जानकारी करना बहुत आवश्यक है, जिनको इस ग्रन्थके मंगलाचरणमे बताया है । पहिली बात समझे कि मैं कौन हूँ ? इस बातका निर्णय किये बिना आनन्द पानेका उपाय न बन सकेगा । जिसको आनन्द चाहिए उसका ही निर्णय नहीं है तो आनन्द पानेकी विधि बनेगी कैसे ? इसलिए सर्वप्रथम यह जानना आवश्यक है कि मैं कौन हूँ ? इस सम्बन्धमे सभी जीव कुछ न कुछ जानते हैं । मैं अमुक चन्द हूँ, अमुक प्रसाद हूँ, इस पोजीशनका हूँ, मनुष्य हूँ । बल्कि जो गाय भैंस आदिकके भवमे हैं वे भी समझते हैं कि मैं यह हूँ । भले ही वे गाय भैंस आदि इन शब्दों को नहीं समझते हैं लेकिन वे जिस पर्यायमे हैं उसरूपमे अपनेको जानते हैं कि मैं यह हूँ । तो सभी जीव अपने आपके बारेमे कुछ न कुछ समझते हैं, मैं हूँ ऐसा सभीको विश्वास है । अब मैं क्या हूँ बस इसका ही एक निर्णय करना होगा । तो यह निर्णय हर एक प्राणी नहीं कर सकता । जिसको कुछ ज्ञान मिला है जिसका भवितव्य उत्तम है ऐसा पुरुष ही इसका निर्णय कर पाता है कि मैं कौन हूँ ? मैं कौन हूँ, इसका यदि यथार्थ निर्णय करना है तो इस विधिसे करें कि अपने आपके सम्बन्धमे यह समझ करे कि मैं वह हो सकूंगा जो सदा रहूंगा । अपने आपका विनाश किसे इष्ट है ? तो मैं वह हूँ जो सदा रह सकता हूँ । मैं नाम वाला, इज्जत वाला, पोजीशन वाला या किसी पर्याय वाला यदि होता तो सदा उसी रूप रहता पर उन रूप सदा तो रहता नहीं । मैं वह हूँ जो सदा रह सकता हूँ । बस इस ही विधिसे निर्णय किया जायेगा तो अपने आपका निर्णय हो जायेगा । मैं मनुष्य नहीं हूँ क्योंकि यह मनुष्यभव मिट जायेगा । मैं मिटने वाला नहीं । रागद्वेष, क्रोध, विचार, वितर्क ये भी मैं नहीं हूँ, क्योंकि ये भी मिट जाते हैं । खूब देखते हैं कि सुबह क्रोध है, पर अब नहीं है । सुबह कैसे ही भाव है पर अब नहीं है, यदि मैं इन भावरूप होता तो सदा वैसा ही रहना चाहिए था, पर मैं उन भावरूप भी नहीं हूँ, मैं तो वह हूँ जो सदा काल रह सकता हूँ ।

दुर्लभ नरजन्मसे यथार्थलाभ उठा लेनेकी प्रेरणा—देखिये—मनुष्यभवका पाना, जैन शासनका पाना, श्रेष्ठ कुलका पाना ये सब बड़ी दुर्लभ बातें हैं । जगतके पशुपक्षी आदिक अन्य जीवोपर दृष्टि डालकर देखो—वे भी जीव हैं, हम आप भी जीव हैं, जीव जीवके स्वरूपमे कुछ फर्क नहीं है । वह तो एक पदार्थ है । पदार्थका जो ढंग होता, स्वरूप होता वह सब पदार्थोंमे उसी प्रकार होता । तो मेरे ही जैसे जीव सब हैं, इसका अर्थ यही है कि जो

इन समस्त जीवोंकी हालत है वही हालत हम आपने भी पाया और आगे भी पा सकते हैं। तो अब यह विचारमे लाये कि यह जीवन कितना व्यर्थका है ? जब हम दूसरे जीवोंको देखते हैं, ऊपर जो हालत गुजर रही है वही हालत हम आपपर भी तो गुजर सकती है। अन्य जीवोंकी ये अवस्थाये इस बातका अनुमान करा देती हैं। कुछ समय बाद यह देह भी छूट जाने वाला है, मैं एक अकेला रह जाऊँगा, मुझे आगे जाना है, हम आगे क्या बनेंगे, कैसे रहेंगे, इस पर भी तो दृष्टि देना है। अपने आपके बारेमे तो इस जिन्दगी भरका प्रोग्राम बना लेते हैं, ऐसा व्यापार करते, ऐसा ढग बनाते कि सारी जिन्दगीभर कष्ट न भोगना पड़े। आगे बढ़ो तो ऐसी मोहकी बात उनमे है कि वे सोचते हैं कि इतना जोड़कर रख जावो कि ये नाती पोते भी कभी कष्टका अनुभव न करें। लेकिन क्या कभी कोई ऐसा भी प्रोग्राम बनाता कि अब ऐसा कर लें, ऐसा पुरुषार्थ कर लें कि जिससे भवभवके क्लेशजालोंसे मुक्ति प्राप्त हो जाय ? ऐसा तो कोई नहीं सोचता। अरे जो असार बातें हैं, जिनसे कुछ भी सम्बन्ध नहीं, जिनपर अपना कुछ भी अधिकार नहीं उनके बारेमे तो विकल्प करते हैं, पर जिसपर अपना अधिकार है, जिसको हम बना सकते हैं उसके बारेमे कुछ नहीं सोचते। यदि यह बुद्धि जगी हो कि मुझे तो ऐसा पुरुषार्थ चाहिए, ऐसा प्रकाश चाहिए, अतः ऐसी करनी चाहिए कि मैं भविष्यमे आकुलित न रहूँ और क्लेशोंसे दूर रहूँ, तो मार्ग मिल जायगा।

आत्मसामर्थ्यके भानकी ओर—आत्मामे बहुत बड़ा सामर्थ्य है। (यह ज्ञानमयकी और ज्ञानसामर्थ्यकी बात कह रहे हैं)। आत्माको जो चाहिए, जिसमे आत्माका आनन्द रह सकता है, ऐसी बातके लिए आत्मामे बहुत बड़ा सामर्थ्य है उस सामर्थ्यका हम सदुपयोग नहीं करते। सामर्थ्यका सदुपयोग यही है कि हम अपने आपके बारेमे कुछ प्रकाश पायें समझें। यह जानने वाला मैं दुनियाके किसी पदार्थको जानने चलता हूँ तो जानने लगता हूँ, जानता रहता हूँ, और, जानने वाला यह खुद कैसा है, इसकी जानकारी न बने, यह कैसे हो सकता है ? हम अपनी जानकारी कर सकते हैं पर जानकारी करनेकी रुचि जगनी चाहिए। हमारी जानकारी हमें बराबर हो सकती है। इसके लिए रुचि चाहिए, परद्रव्योकी उपेक्षा चाहिए। परद्रव्योकी उपेक्षाके लिए तीन बातोंका विचार करो—पहिली बात तो यह कि ये परद्रव्य मेरे किस कामके हैं ? मुझको ये क्या दे सकते हैं ? इस बातका भली प्रकार विचार करिये। आत्माका सुख इस समय भी हमारी कल्पना और ज्ञानके अनुसार चल रहा है। घरके कारण नहीं चल रहा कि घर अंगर चार खण्डका बन गया है तो इससे हमारा सुख बढ़ गया है, बच्चे लोग काफी पढ़ लिख गए हैं, उनकी सख्या भी काफी हो गई हैं इससे हमारा सुख बढ़ गया है अथवा अन्य अन्य भी अनेक बातें हैं, पर इनमे कुछ भी सुखकी बात नहीं नजर आती। खूब ध्यानसे सोच लीजिए कि इस समय भी सुख ज्ञान और कल्पनाके

अनुसार है। जिसकी जैसी कल्पना है उसके अनुसार उसको सुख और दुःख है। बाहरी चीजोंके अनुसार सुख और दुःख नहीं है। जो बान सुनें, समझे वह यथार्थताका निर्णय करते हुए सुने। गलत हो तो उसके बारेमें चर्चा करे और उसके बारेमें धारणा विचार करे।

ज्ञानानुसार आनन्दगुणके परिणामनका लाभ—इस समय भी हम आपको सुख मिल रहा है वह ज्ञान और कल्पनाके आधारपर है। बहुत कुछ सुख सुविधाये पाने पर भी यदि कल्पना ठीक नहीं है, तृष्णा चल रही है तो वह सुखी नहीं है, और वह बड़े कष्टमें है। यदि अपने भीतरकी कल्पना विशुद्ध है तो भीतरमें कोई अधीरता नहीं है। ज्ञानप्रकाश है तो उस ज्ञानप्रकाशका इतना माहात्म्य होता है जिसको देखकर दूसरे लोग समझे कि यह तो बड़ी विडम्बनामें है, बड़े आरम्भमें है और वहाँ भीतरमें देखिये तो कुछ नहीं। बड़े बड़े मुनिराज खूब तपश्चरण करते हैं। उनके तपश्चरणको देख कर लोग यह कह उठते हैं कि यह तो बड़े कष्टमें हैं पर वहाँ कुछ भी कष्ट नहीं। उन्हें भूख, प्यास, शर्दी गर्मी आदि की कुछ भी परवाह नहीं। उन्हें कष्टका अनुभव नहीं हो रहा बल्कि उनके अन्तरङ्गमें एक अद्भुत आनन्द ही बढ़ रहा है। तो वह क्या बात है? वह सब ज्ञानप्रकाश की बात है। सुख और दुःख कल्पना और ज्ञानप्रकाशके अनुसार चलते हैं। बाहरी बातें देख करके सुख दुःखका निर्णय मत करो। ये सुख दुःख तो अपनी कल्पनाओंके आधारपर निर्भर हैं। तब फिर सुखकी वृद्धिके लिए बाहरमें कुछ करना है या भीतरी कल्पनामें? जो बात सही है वहाँ अपना निर्णय निश्चय तो बनाये। सुख शान्तिकी वृद्धिके लिए बाहरमें करनेको कुछ नहीं पडा है, किन्तु भीतरमें ही करनेको पडा है। मान लो दुनियामें इज्जत बढ़ गई, लखपती करोड़पती हो गए तो उन दूसरोंके समझ लेनेसे आपके आत्मामें कौन सी वृद्धि हो गई? आत्माका कुछ भी तो उससे लाभ नहीं होता। तो यह समझ लीजिए कि बाहरी जितने भी परिग्रह हैं, समागम है, वैभव है वे सब परपदार्थ हैं और उनसे इस मुझ आत्माको मिलता कुछ नहीं है। प्रत्येक परिस्थितिमें आत्माको सुख अथवा दुःख आत्मा के ज्ञान और कल्पनाके आधारपर चलता है। कोई ज्ञानी पुरुष है, उसका यह निर्णय है कि कोई मुझे न समझे तो न समझे। मैं तो अपने ज्ञानमें अपनेको स्पष्ट तक रहा हूँ। मेरी दुनिया, मेरा वैभव, मेरा सब कुछ जो मुझमें है वह मेरे द्वारा मेरे प्रकाशमें है। उसको अन्य से क्या मतलब? बुद्धिमानों तो इसीमें है कि ऐसा कुछ अत पीरष कर लेवे कि सदाके लिए हमारे सकट मिट जाये। यहाँकी आँखों देखी शर्म, जिसे कहते हैं लोकलिहाज, उसकी उधेड़-वुनमें रहकर अपने इस जीवनको फसा लेते हैं, तो यह क्या है? ये सब चीजें कितने दिनोंके लिए हैं, यहाँका कोई भी पदार्थ इस आत्माका साथ न दे देगा।

स्वयंके भविष्यकी स्वयंपर जिम्मेदारी—आजके जीवनमें मान लो कोई बड़ा पुरुष पागल हो जाय, दिमाग खराब हो जाय तो फिर उसका कोई साथी है क्या ? नहीं है । तो फिर दूसरे लोग कब तक साथी है ? तभी तक जब तक कि उनका कुछ स्वार्थ सधता है । इन स्वार्थी जनोको अगर साथी कहते हो तो कह लो, मगर इनके सम्बन्धमें भी निर्णय कर लो कि ये कब तकके साथी है, जब तक कि हमारा ज्ञान सही है, हमारा आचार सही है । जब तक हम सम्बन्धले हुए हैं तभी तक ये दूसरे लोग भी साथी है । अगर हम ही बिगड़ गए, हम ही ढगसे न रहे तो फिर कोई साथ देने वाला नहीं है ।

यही बात सबकी है । तो अपने जिम्मेदार आप स्वयं है । मैं भविष्यमें क्या रहूंगा, किस ढंगमें रहूंगा, यह बात किसी दूसरेके आधीन नहीं है, वह तो खुदके ही आधीन है । कर्मसिद्धान्तमें जो बताया है वह निमित्तनैमित्तिक भावकी बात है । हम जैसे भाव करते हैं वैसे ही कर्म तुरन्त बंध जाते हैं । कर्म बंध गया, अब बंधा हुआ कर्म अबाधाकालके बाद उदयमें आता है, इसको मोटे शब्दोंमें यो समझो कि जैसे किसीने कर्म बाँधा मानो १० अरब वर्षका । ये कर्म १० अरब वर्ष तक तग करेंगे । तो वे तग करना कबसे प्रारम्भ करेंगे ? उसकी आबाधा होती है । जैसे मान लो ये २० वर्ष बाद तग करेंगे तो आजका बाँधा हुआ कर्म २० वर्ष तक फल न देगा । २० वर्षके बाद फिर बीस वर्ष कम १० अरब वर्ष तक फल देता रहेगा । तो लोग आज पाप करते हैं और तुरन्त उसका फल वे नहीं पाते हैं तो लोग सदेह करने लगते हैं कि देखो कहा तो जाता है कि जो जैसे कर्म करता है वैसा फल पाता है, पर देखो ये अयुक्त लोग कितने हिंसात्मक कार्य कर रहे हैं फिर भी मौजमें रहते हैं । तो इसमें शका करनेकी जरूरत नहीं है । लोग तो ऐसी बातें देखकर शका कर बैठते हैं और अपने श्रद्धानको बिगाड़ लेते हैं । पर इस बातको करणानुयोगमें जानना चाहिए । वहाँ बताया है कि जो जीव जैसे कर्म करता है उसका फल वह नियमसे भोगेगा ।

ज्ञान व संयमके बलसे पूर्ववद्ध कर्मोंके निर्जरणकी संभवता—हाँ अगर पूर्व बँधे हुए कर्मोंको खिराना है तो उसके लिए बड़ा ज्ञानबल चाहिए, बड़ा संयम चाहिए । कोई करोड़ो जन्मोंमें भी तप करके जितने कर्म खिरा सकता है उतने कर्म कोई ज्ञानी जीव अपने ज्ञान-रवभावका आश्रय लेनेके प्रतापसे एक सेकेण्डमें खिरा सकता है । ऐसा ज्ञानका माहात्म्य है । मान लो एक अज्ञानी जीव है, जिसे रास्तेका पता नहीं कि किस रास्तेसे चलना है, उल्टा रास्ता चल पड़ा, मान लो जाना तो था पश्चिम दिशाके किसी नगरमें और चल पड़ा पूरव दिशाकी ओर । चाहे किसी सवारीसे बड़ी तेजीसे जाय, फिर भी वह तो भटकता ही फिरेगा । और अगर कोई बिना किसी सवारीके, पैदल ही सही दिशामें चलता जाय तो कुछ दिन बाद

तो वह पहुँच ही जायगा । और, जितना भी वह पैदल चलकर गया उतना निकट तो पहुँच ही गया । तो इसी तरहसे समझिये कि जिसे कर्मोंकी निर्जरा करनेके ढंगका ही पता नहीं है वह तो चाहे धर्मके नामपर, तपश्चरणके नामपर करोड़ो जन्मों तक कठिनसे कठिन तप क्यों न करे फिर भी उसका वह तपश्चरण निष्फल हो जायगा । कर्मके खिरनेका काम तो शुद्ध ज्ञानसे चलता है, अपने आत्माके चैतन्यस्वरूपके बोधसे चलता है । तो जिसे ज्ञान नहीं है वह करोड़ो जन्म तक तप करके भी अपने पूर्वबद्ध कर्म न खिरा पायेगा और जो ज्ञानी जन हैं, वे अपने ज्ञानस्वभावके आश्रयसे क्षण मात्रमे ही अपने पूर्वबद्ध कर्मोंको खिरा लेते हैं । तो जरा चिन्ता करे अपनी, दया करे अपनी, कुछ विचार करे अपना । मेरा कोई साथी नहीं है, मेरा साथी मेरा ज्ञान है, मेरा आश्रय मेरा आत्मा मेरा साथी है, उसकी सम्हाल करे, उसको प्रबल बनायें, अपनी ज्ञानवृद्धि, ज्ञानार्जन, ज्ञानदृष्टिका यत्न करें तो आराम मिलेगा, शान्ति मिलेगी, कर्म कटेगे । यदि यही न किया गया तो चाहे कितने ही लोकमे बड़े कहलाये फिर भी उस बड़प्पनसे आत्माका कुछ भी कल्याण नहीं है ।

निर्भ्रान्त आत्मज्ञानके बलपर ही आत्महितकी संभवता—भैया ! यदि अपना ज्ञान भ्रममे ही पडा रहेगा तो यह संसार बधन बढ़ाता ही चला जायगा । तो शान्ति प्राप्त करने के लिए सर्वप्रथम आवश्यक है कि मैं यह जान लूँ कि मैं क्या हूँ ? मैं क्या हूँ, इसके परिचयके लिए लक्षण की बात कही जा रही है । किसी भी बातको, किसी भी पदार्थको कोई समझता है तो चिह्नसे, लक्षणसे समझता है । अब आत्माको समझनेका क्या चिह्न है ? किसके द्वारा हम आत्माको समझें ? कोई चिह्न बाहर नहीं है । इसी कारण प्रवचनसारमे इसे अलिङ्ग कहा है । किसी भी लिङ्गसे इसका ग्रहण नहीं होता । कानोसे सुनकर आत्मा परख लिया जाय, क्या ऐसा किया जा सकता है ? अथवा आँखोसे देखकर, नाकसे सूँघकर, या जिह्वासे चखकर क्या आत्माका परिचय लिया जा सकता है ? नहीं लिया जा सकता । आत्माका चिह्न ही कुछ बाहर नहीं है । यह आत्मा रूप, रस, गंध, स्पर्शसे रहित है । इन पञ्चेन्द्रियोके द्वारा इस आत्माको नहीं परखा जा सकता है । जब पञ्चेन्द्रियोका व्यापार बन्द किया जाय, क्योंकि यह व्यापार विरुद्ध व्यापार है । जब तक यह इन्द्रियव्यापार चलेगा तब तक आत्मा समझमे न आ सकेगा तो सर्वप्रथम इन्द्रियका व्यापार दूर करें, कानोसे सुनना बंद करे, यह तो एक बड़ी कठिन बात है । कानोमें कोई पर्दा तो है नहीं इसलिए कानोसे एकदम सुनता खतम करना बड़ी कठिन बात है । अगर कोई कानोमे अंगुली लगाकर बैठ जाय और कहे कि लो मैं अब कुछ भी न सुनूँगा तो वह ऐसा कर न सकेगा, क्योंकि फिर तो उसका दिमाग कानोमे लगी हुई अंगुलियों पर ही धरा रहेगा । तो कानोका व्यापार बन्द करना कठिन है । हाँ यदि अन्य इन्द्रियोका व्यापार करके ज्ञानको ज्ञानमे लगाया

स्वयंके भविष्यकी स्वयंपर जिम्मेदारी—आजके जीवनमे मान लो कोई बड़ा पुरुष पागल हो जाय, दिमाग खराब हो जाय तो फिर उसका कोई साथी है क्या ? नहीं है । तो फिर दूसरे लोग कब तक साथी है ? तभी तक जब तक कि उनका कुछ स्वार्थ सधता है । इन स्वार्थी जनोको अगर साथी कहते हो तो कह लो, मगर इनके सम्बन्धमे भी निर्णय कर लो कि ये कब तकके साथी है, जब तक कि हमारा ज्ञान सही है, हमारा आचार सही है । जब तक हम सम्भले हुए हैं तभी तक ये दूसरे लोग भी साथी हैं । अगर हम ही बिगड़ गए, हम ही ढगसे न रहे तो फिर कोई साथ देने वाला नहीं है ।

यही बात सबकी है । तो अपने जिम्मेदार आप स्वयं है । मैं भविष्यमे क्या रहूंगा, किस ढंगमे रहूंगा, यह बात किसी दूसरेके आधीन नहीं है, वह तो खुदके ही आधीन है । कर्मसिद्धान्तमे जो बताया है वह निमित्तनैमित्तिक भावकी बात है । हम जैसे भाव करते हैं वैसे ही कर्म तुरन्त बँध जाते हैं । कर्म बंध गया, अब बंधा हुआ कर्म अबाधाकालके बाद उदयमे आता है, इसको मोटे शब्दोमे यो समझो कि जैसे किसीने कर्म बाँधा मानो १० अरब वर्षका । ये कर्म १० अरब वर्ष तक तग करेगे । तो वे तग करना कबसे प्रारम्भ करेगे ? उसकी आबाधा होती है । जैसे मान लो ये २० वर्ष बाद तग करेगे तो आजका बाँधा हुआ कर्म २० वर्ष तक फल न देगा । २० वर्षके बाद फिर बीस वर्ष कम १० अरब वर्ष तक फल देता रहेगा । तो लोग आज पाप करते हैं और तुरन्त उसका फल वे नहीं पाते हैं तो लोग सदेह करने लगते हैं कि देखो कहा तो जाता है कि जो जैसे कर्म करता है वैसा फल पाता है, पर देखो ये अयुक्त लोग कितने हिंसात्मक कार्य कर रहे हैं फिर भी मौजमें रहते हैं । तो इसमे शका करनेकी जरूरत नहीं है । लोग तो ऐसी बातें देखकर शंका कर बैठते हैं और अपने श्रद्धानको बिगाड़ लेते हैं । पर इस बातको करणानुयोगमे जानना चाहिए । वहाँ बताया है कि जो जीव जैसे कर्म करता है उसका फल वह नियमसे भोगेगा ।

ज्ञान व संयमके बलसे पूर्ववद्ध कर्मोंके निर्जरणकी संभवता—हैं अगर पूर्व बँधे हुए कर्मोंको खिराना है तो उसके लिए बड़ा ज्ञानबल चाहिए, बड़ा संयम चाहिए । कोई करोड़ो जन्मोमे भी तप करके जितने कर्म खिरा सकता है उतने कर्म कोई ज्ञानी जीव अपने ज्ञान-रवभावका आश्रय लेनेके प्रतापसे एक सेकेण्डमे खिरा सकता है । ऐसा ज्ञानका माहात्म्य है । मान लो एक अज्ञानी जीव है, जिसे रास्तेका पता नहीं कि किस रास्तेसे चलना है, उल्टा रास्ता चल पड़ा, मान लो जाना तो था पश्चिम दिशाके किसी नगरमे और चल पड़ा पूरब दिशाकी ओर । चाहे 'किसी सवारीसे बड़ी तेजीसे' जाय, फिर भी वह तो भटकता ही फिरेगा । और अगर कोई बिना किसी सवारीके, पैदल ही सही दिशामे चलता जाय तो कुछ दिन बाद

से पदार्थ जाना जाता है यह बात सही है। तो लक्षण है पदार्थके जाननेका उपाय, ऐसा कहनेमें भी ज्ञानकी बातका निमित्त ही हुआ कि सच्चे ज्ञानसे पदार्थ पहिचाना जाय। यहाँ सीधा कथन करते हुए दूसरा उपाय बता रहे हैं कि पदार्थके सच्चे ज्ञानसे पदार्थका परिचय होता है।

प्रमाणमें अर्थात् सच्चे ज्ञानमें संशयका अनवकाश—सच्चा ज्ञान क्या कहलाता ? जिस ज्ञानमें संशय, विपर्यय और अनध्यवसाय—ये तीन प्रकारके दोष नहीं होते। यहाँ लौकिक तत्त्वके सम्बन्धमें भी सच्चाज्ञान तभी कहलाता है जब उसमें न तो संशय हो, न विपर्यय हो और न अनध्यवसाय हो। संशय नाम है विरुद्ध दो कोटियोंका स्पर्श करने वाले ज्ञानका अथवा अनेक विरुद्ध कोटियोंका स्पर्श करने वाले ज्ञानका। जैसे यह ज्ञान करना कि यह सीप है या चाँदी। कोई सामने चमकती हुई चीज नजर आयी, अब उसमें सफेद होना, आकार होना यह तो दोनोंमें समानरूपसे पाया गया। चाँदी भी इसी तरहकी होती है और सीप भी। अब सीप और चाँदीमें जो विशेष धर्म होते हैं उनका ज्ञान नहीं हुआ। तो यहाँ जैसे संशय हुआ कि यह सीप है या चाँदी तो यह ज्ञान निर्दोष न कहलायेगा। कोई पुरुष समझ रहा है, ऐसा संशय कर रहा है कि यह सीप है या चाँदी, तो उस ज्ञानमें उसे क्या फायदा मिला ? कुछ भी फायदा न मिला। वह सच्चा ज्ञान नहीं है। सच्चे ज्ञानसे लाभ अवश्य मिलता है। चाहे किसी भी प्रकारका लाभ समझ लो शान्ति हुई, संसारकी अपेक्षा कोई स्वार्थ सिद्ध करनेका यत्न किया ये सब बातें लाभके लिए जान ली जायें, तो संशयज्ञान सच्चाज्ञान नहीं है। सच्चा ज्ञान वह है जहाँ संशय न मिलता हो। संशय तो एक शल्यस्वरूप है। कुछ निर्णय ही नहीं है। आगे यह कुछ बढ़ ही नहीं सकता। तो संशयरहित जो ज्ञान है वही सच्चा ज्ञान होता है।

प्रमाणमें विपर्यय दोषका अभाव—दूसरा दोष है ज्ञानका विपर्यय। किसी पदार्थके बारेमें विपरीत ज्ञान बन जाय, हो तो कुछ और मान ले कुछ, इसीको ही विपरीत कहते, भ्रम कहते। जैसे किसी पुरुषने किया तो कुछ और मान लिया उससे विपरीत, उसे भ्रम कहते, विपर्यय कहते। जैसे एक कथा बहुत प्रसिद्ध है, अथवा समझिये उस समयकी घटना है कि किसी समय एक मुनिराजने एक नगरमें चातुर्मास किया तो वह नगरसे बाहर एक वृक्षके नीचे ठहर गए चार महीनेके लिए। उस नगरका भक्त एक सेठ था, वह भी मुनिराज के पास चार महीनेके लिए उसी वृक्षके नीचे ठहर गया। उसने क्या किया कि उसका पुत्र था कुपूत, इसलिए जहाँ मुनिराजके पास ठहरा वही एक हड्डेमें घरके सोना चाँदी हीरा जवाहरात आदिकी कीमती चीजें गाड़कर रख दिया। सोचा कि यहाँ रक्षित रहेगे। अब चार माह तो पूरे हो गए। उस चातुर्मासके बीचमें ही उस कुपूत पुत्रने जिसने देख लिया था

जाय तो कानोका व्यापार बन्द हो जायगा। यहाँ भी तो देखते हैं कि किसी पुरुषका चित्त किसी बाहरी बातमें बहुत तेजीसे लग जाता है तो उसे हल्ला नहीं सुनाई देता। तो कानो का व्यापार बन्द करना हमारी वृत्तिपर निर्भर नहीं है, वह तो ज्ञानवृत्तिपर निर्भर है। अब उससे आगे चलो—आखे बन्द करना तो आसान है। आँखोंमें ऊपर और नीचेके दो पट ऐसे हैं कि जिनको बन्द कर देनेपर इन्द्रिय व्यापार खतम हो जाता है। तो इन आँखोंका व्यापार बन्द करे। यहाँ ऐसी कौन सी चीज है जो देखने लायक हों? कोई नाम तो बताओ। घर, ईंट, पत्थर अथवा स्त्री पुत्रादिक परिजन ये सब मेरे आत्मासे कुछ सम्बन्ध रख रहे हैं क्या? ये मेरा कोई उद्धार कर रहे हैं क्या? यह बतलाओ कि यहाँ आँखोंसे देखने योग्य है क्या चीज? हाँ कुछ हृद तक वीतराग भगवान पंचपरमेष्ठी ये देखने योग्य है। जब जगतमें देखने योग्य कुछ है ही नहीं तब फिर आँखोंका ज्यादा परिश्रम न कीजिए। आँखोंमें लगे हुए जो ढक्कन हैं उनका उपयोग कीजिए। और नीचे उतर कर देखिये—नाक। इसको तो बन्द करनेकी कुछ जरूरत भी नहीं है। हाँ जो गंध सुगंध सूँघनेका मन करता है उसको दिलसे हटा दें। रखा क्या है उन सुगंधोंमें? उससे आत्माका कल्याण क्या होता है? और नीचे चलो—जिह्वा, मुख। इसको भी बन्द करनेके लिए दो ढक्कन मिले हुए हैं। दोनों ओठ बन्द कर लें तो सारा वचनव्यवहार खतम। लोकमें जो फसाव है वह बोलचालका है। बोलनेसे सभी इन्द्रियोंका फंसाव बढ़ता है। आँखोंसे देख लिया, मुखसे बोल दिया, तो राग बढ़ गया। राग बढ़नेसे पराधीनता बढ़ी। ऐसी ही बात स्पर्शनइन्द्रियकी है। तो इन इन्द्रियोंका व्यापार बन्द करके फिर अन्तरङ्गमें कुछ निरखें तो अपने आपकी निरख/ वन सकेगी। केवल एक ज्ञानप्रकाश, भाव ही भाव, चैतन्यमात्र, हल्का प्रकाश अपने आप अपने ज्ञानमें आयगा। आनन्द उस ही अनुभवमें है, इन बाहरी चीजोंके अनुभवमें आनन्द नहीं है, आनन्द पानेके लिए सबसे पहिले यह निर्णय करना होगा कि मैं क्या हूँ?

आत्मपरिचयके उपायभूत प्रमाणके वर्णनका उपक्रम—पदार्थका परिचय किन उपायों से होता है, उसकी बात चल रही है। यहाँ तक यह बताया है कि लक्षणसे पदार्थकी पहि-चान होती है। पदार्थमें जो प्रसिद्ध चिह्न देखा जाता है जिस चिह्नमें कोई दोष न आये तो उस चिह्नसे पदार्थका परिचय होता है। जैसे आत्माका लक्षण चैतन्यज्ञान। यह एक आत्मा का चिह्न है जो यद्यपि इन्द्रियो द्वारा नहीं जाना जाता है, किन्तु ज्ञान द्वारा समझ लिया जाता है। तो वह आत्माका लक्षण हुआ। लक्षणसे आत्माका परिज्ञान और अन्य पदार्थोंका परिज्ञान होता है। अब दूसरा उपाय कह रहे हैं प्रमाण। सच्चे ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। यद्यपि पदार्थके परिचयका सही उपाय प्रमाण ही है, क्योंकि लक्षणके कहनेमें ज्ञान हुआ तभी तो जाना। लक्षणसे पदार्थ जाना जाता है यह वचन उपचरित है। लक्षणके सच्चे ज्ञान

से पदार्थ जाना जाता है यह बात सही है। तो लक्षण है पदार्थके जाननेका उपाय, ऐसा कहनेमें भी ज्ञानकी बातका निमित्त ही हुआ कि सच्चे ज्ञानसे पदार्थ पहिचाना जाय। यहाँ सीधा कथन करते हुए दूसरा उपाय बता रहे हैं कि पदार्थके सच्चे ज्ञानसे पदार्थका परिचय होता है।

प्रमाणमें अर्थात् सच्चे ज्ञानमें संशयका अनवकाश—सच्चा ज्ञान क्या कहलाता ? जिस ज्ञानमें संशय, विपर्यय और अनध्यवसाय—ये तीन प्रकारके दोष नहीं होते। यहाँ लौकिक तत्त्वके सम्बन्धमें भी सच्चाज्ञान तभी कहलाता है जब उसमें न तो संशय हो, न विपर्यय हो और न अनध्यवसाय हो। संशय नाम है विरुद्ध दो कोटियोंका स्पर्श करने वाले ज्ञानका अथवा अनेक विरुद्ध कोटियोंका स्पर्श करने वाले ज्ञानका। जैसे यह ज्ञान करना कि यह सीप है या चाँदी। कोई सामने चमकती हुई चीज नजर आयी, अब उसमें सफेद होना, आकार होना यह तो दोनोंमें समानरूपसे पाया गया। चाँदी भी इसी तरहकी होती है और सीप भी। अब सीप और चाँदीमें जो विशेष धर्म होते हैं उनका ज्ञान नहीं हुआ। तो यहाँ जैसे संशय हुआ कि यह सीप है या चाँदी तो यह ज्ञान निर्दोष न कहलायेगा। कोई पुरुष समझ रहा है, ऐसा संशय कर रहा है कि यह सीप है या चाँदी, तो उस ज्ञानमें उसे क्या फायदा मिला ? कुछ भी फायदा न मिला। वह सच्चा ज्ञान नहीं है। सच्चे ज्ञानसे लाभ अवश्य मिलता है। चाहे किसी भी प्रकारका लाभ समझ लो शान्ति हुई, संसारकी अपेक्षा कोई स्वार्थ सिद्ध करनेका यत्न किया ये सब बातें लाभके लिए जान ली जायें, तो संशयज्ञान सच्चाज्ञान नहीं है। सच्चा ज्ञान वह है जहाँ संशय न मिलता हो। संशय तो एक शल्यस्वरूप है। कुछ निर्णय ही नहीं है। आगे यह कुछ बढ़ ही नहीं सकता। तो संशयरहित जो ज्ञान है वही सच्चा ज्ञान होता है।

प्रमाणमें विपर्यय दोषका अभाव—दूसरा दोष है ज्ञानका विपर्यय। किसी पदार्थके बारेमें विपरीत ज्ञान बन जाय, हो तो कुछ और मान ले कुछ, इसीको ही विपरीत कहते, भ्रम कहते। जैसे किसी पुरुषने किया तो कुछ और मान लिया उससे विपरीत, उसे भ्रम कहते, विपर्यय कहते। जैसे एक कथा बहुत प्रसिद्ध है, अथवा समझिये उस समयकी घटना है कि किसी समय एक मुनिराजने एक नगरमें चातुर्मास किया तो वह नगरसे बाहर एक वृक्षके नीचे ठहर गए चार महीनेके लिए। उस नगरका भक्त एक सेठ था, वह भी मुनिराज के पास चार महीनेके लिए उसी वृक्षके नीचे ठहर गया। उसने क्या किया कि उसका पुत्र था कुपूत, इसलिए जहाँ मुनिराजके पास ठहरा वही एक हड्डेमें घरके सोना चाँदी हीरा जवाहरात आदिकी कीमती चीजें गाड़कर रख दिया। सोचा कि यहाँ रक्षित रहेंगे। अब चार माह तो पूरे हो गए। उस चातुर्मासके बीचमें ही उस कुपूत पुत्रने जिसने देख लिया था

अपने पिताको हडा गाडते हुए, वह उस हड्डेको खोदकर निकाल ले गया। मुनि तो चातुर्मास पूरा करके दूसरे नगर चले गए। सेठने बादमे देखा तो वहाँ हडा न था। सेठको यह भ्रम हो गया कि वे मुनिराज ही हमारा हडा ले गए होंगे। सो सीधा मुनिराजके पास दूसरे नगर गया, वहाँ मुनिराजके सामने उसने कुछ ऐसी कहानियाँ कही जिनसे साफ जाहिर होता था कि हमने तो काफी दिन मुनिराजकी सेवा की और मुनिराज हमारा धनका हडा निकाल लाये। उत्तरमे मुनिराजने भी कुछ कहानियाँ ऐसी कही जिनसे साफ जाहिर होता था कि अरे सेठ तुम्हे मेरे प्रति व्यर्थका भ्रम है, तेरा धनका हडा कोई दूसरा ही ले गया है। तो मुनिराजने जो कहानियाँ कही थी उनमे से एक कहानी सुनाते हैं।

भ्रम और निभ्रम तत्त्वके उपासकोंका परिणामन—किसी गृहस्थके घर एक नेवला पला था, वह बड़ा समझदार था। एक दिन घरकी मालकिन अपने बच्चेको पालनेमे लिटाकर पासके कुवेंसे पानी भरने चली गई। उसी बीच क्या घटना घटी कि उस पालनेके पास एक सर्प आया। नेवलेने यह जानकर उसके खण्ड-खण्ड कर दिये कि कहीं यह बच्चेको डस न ले। अब नेवलेका मुख तो खूनसे लथपथ हो गया था, वह नेवला वाहवाही सूटनेके लिए दरवाजे पर आ गया। उसने सोचा था कि मेरी मालकिन आज तो मेरे कामसे बहुत खुश होगी। पर जब मालकिन आयी, नेवलेका मुख खूनसे लथपथ देखा तो उसे यह भ्रम हो गया कि इसने तो आज मेरे बच्चेको खा डाला। सो पानीसे भरा हुआ घड़ा नेवलेपर पटक दिया। नेवला तो मर गया। बादमे मालकिनने घरके अन्दर जाकर सापके खण्ड खण्ड पालनेके पास देखे तो सारी बात समझ गई और बड़ा पछतावा किया। तो मुनिराजके कहनेका आशय यही था कि मैंने तेरा धनका हडा नहीं उठाया, तू व्यर्थ ही भ्रम करके मेरे ऊपर आरोप लगाता है। तो कहानीमे विशेष बात यह नहीं कहनी थी। अब कुछ निष्कर्ष समझना हो तो समझ लीजिए कि जिस समय सेठ मुनिराजसे कहानियाँ कह रहा था और मुनिराज उसका उत्तर दे रहे थे तो वह कुपूत बालक सब बातें सुन रहा था। वह कुपूत बालक दोनोंके मनकी बातोंको समझ गया। मुनिराजके प्रति पिताका ऐसा भाव देखकर उस कुपूत बालकको बड़ी विरक्ति उत्पन्न हुई, सोचा कि धिक्कार है ऐसे परिग्रहपर, जिसके पीछे बड़े बड़े साधु सतोपर भी इस प्रकारका भ्रम किया जाय। उस समय वह बालक बोल उठा कि पिता जी आपका वह हडा मैंने निकाल लिया था, और आप यह चाभी लीजिये और घरमे आरामसे रहिये। मैं तो इन ही साधु महाराजसे साधु दीक्षा लेकर यहाँ रहूँगा। तो भ्रमकी बातके लिए दृष्टान्त दिया गया है कि जिस बातमे भ्रम पडा हो वह सच्चा ज्ञान नहीं है। पदार्थका परिचय प्रमाणसे होता है याने सच्चे ज्ञानसे होता है। हमे अपने आपके आत्मतत्त्वका परिज्ञान करना है तो सच्चे ज्ञानसे कर रक्के, जिसमे रशय न हो और अन्ति-

श्चय भी न हो। एक बार तो अपने जीवनमें यह पक्का निर्णय बना लो कि जो कुछ संसार में आज समागम मिला है (घर वैभव कुटुम्ब देहादिक) ये सभी चीजें मेरी बरबादीके लिए हैं, न कि मेरे उत्थानके लिए। यह बात यदि सच हो तो मान लेना चाहिए। मोहवश रागवश आप उसपर न चल सकें यह आपकी अलग बात है, लेकिन यथार्थ बात है तो मानना ही पड़ेगा आपको, और जब तक आप नहीं मान रहे तब तक आपको यथार्थ स्वरूप का विश्वास नहीं है।

अस्वके समागममें स्वकी उपलब्धि की असंगतता—जितने भी समागम हैं ये सब बरबादीके लिए हैं। किस तरह? मानते तो यो होंगे कि बड़े आरामसे रहते हैं, सब प्रकार की सुविधासे रहते हैं, दसो आदमी पूछते हैं, सभी प्रकारके अच्छे साधन जुटे हैं, इसमें हमारी बरबादी क्या है? इसमें तो हमारी श्रेष्ठता है। लेकिन इस समयकी भी भीतरकी बात तो तको, तिरन्तर आकुलता मचाये रहते हैं। वैभव खूब हुआ तो क्या उससे शान्ति मिल पाती है? कितनी ही चिन्ताएँ, कितने ही भय, कितने ही संशय बने रहते हैं जिनसे निरन्तर आकुलित रहते हैं। लेकिन मोहके कारण आप अपने उन क्लेशोंका अनुभव नहीं करते। दूसरी बात यह है कि इस भवमें कल्पनासे कुछ मौज मान लिया तो इतने से क्या गुजारा चल जायेगा? मरणके बाद फिर आप क्या बनेंगे? उसका अनुमान है संसारके जीवोंकी दशा। मान लो यहासे मरकर गाय, बैल, भैंस, घोडा आदिक हो गए, भले ही सेवाके लिए नौकर लगे हुए हैं, भूसा दाना घास आदिक समयपर मिल रहे हैं लेकिन वह जिन्दगी भी क्या जिन्दगी है? उन्हें आगे पीछे का कुछ पता ही नहीं, कुछ होश ही नहीं, आत्माके स्वरूपका कुछ भान ही नहीं। उन पशुओंकी जिन्दगी क्या जिन्दगी है? उन पशुओं की तरह मनुष्योंकी भी जिन्दगी समझिये जो सच्ची श्रद्धासे रहते हैं। कुछ सुख साधन पाकर मौज मान लिया तो भी वह क्या जिन्दगी है? कुछ विवेक नहीं। सत्यशान्ति मिल सके वह प्रकाश पासमें नहीं, सच्चा आराम पाया जा सके वह प्रकाश पासमें नहीं तो फिर वह जिन्दगी क्या जिन्दगी है? जितने भी समागम मिले हैं वे पापोंमें, अन्यायमें, खोटे विचारोंमें, पराधीनतामें, परवस्तुओंके लगावमें प्रेरित करते हैं। थोड़े समयके ये समागम, ये भ्रम और बहकावा का कारण बन रहे हैं। इनमें कल्याण कहां है? बरबादी सारी है। आपके घरमें आज जो ४-६ जीव पैदा हुए या बाहरसे आकर रह रहे हैं उनसे आपका सम्बन्ध क्या? इस जगत्में जीव तो अनन्तानन्त हैं। जैसे वे अनन्तानन्त जीव आपसे भिन्न हैं वैसे ही ये आपके घरके भी जीव आपसे भिन्न हैं, आपसे उनका कुछ सम्बन्ध नहीं, परिचय नहीं, लेकिन राग इतना बढ़ा रखा है, मोह इतना कर रखा है कि यह समझ लिया कि ये ही मेरे सब कुछ हैं, बाकी जीव तो गैर हैं, मेरे कुछ भी नहीं हैं। उनके प्रति

कुछ दर्द ही नहीं है। और घरके उन ४-६ आदमियोपर किसी पर कोई विपदा आ जाय तो ये रात दिन बेचैन रहा करते हैं। तो समझ लीजिए कि असत्यकी ओर रहनेमें कितनी अशान्ति है ? तो सत्यका परिज्ञान तो कीजिए। जो भी समागम मिले है वे सब क्षणिक है, विनाशीक है, भिन्न है, और उनके लगावमें इस जीवकी बरबादी ही है। कर्मबन्ध है, जन्म मरणकी परम्परा बढ़ती है इस कारणसे समागमोंमें रच भी सार नहीं है। तब फिर आओ विचार करें कि सारभूत चीज क्या है ?

उपयोगमें सहज ज्ञानस्वभावको बसानेमें ही साररूपता—जिन भगवानको हम आप पूजते हैं उन्हें क्यों पूजते हैं ? वे हम आपको कुछ देते भी नहीं, देते हुए नजर आते नहीं, पर जो सभी लोग आ आकर उन्हें पूजते हैं उसका कारण क्या है ? जिनकी हम आप मूर्ति बनाकर पूजा करते हैं उन पुरुषोंने, योगी सत्तोने समस्त परद्रव्योकी उपेक्षा की। छह खण्डका साम्राज्य उनके पास था, उस सबका उन्होंने परित्याग किया, और अपने आपमें अपने आत्मतत्त्वके स्वरूपका परिचय किया, उसमें मग्न हुए। उनके कुछ कर्म नहीं रहे, शरीर नहीं रहा, सत्य ज्ञान हो गया। तीन लोक तीन कालके समस्त पदार्थ उनके ज्ञानमें एक साथ है। उनके आनन्दमें कोई बाधा नहीं है। वे अमूर्त हो गए, कोई उपद्रव नहीं रहा। यही कारण है कि हम उन्हें पूजते हैं। यह रहस्य पूजने वाले लोग जानें या नहीं मगर पूजनेका कारण है तो एक यही, और कोई दूसरा कारण नहीं है। जैसे वे जीव हैं वैसा ही आपका जीव है। हम भी परपदार्थोंकी उपेक्षा करके अपने आपमें अपने सहज ज्ञानस्वरूपकी सम्हाल करें तो हम आपको भी वही वैभव वही समृद्धि प्राप्त हो सकती है। तो दृष्टि दें इस ओर कि क्या चाहिए आपको ? उसका उत्तर होना चाहिए कि मेरे ज्ञानमें मेरा ज्ञानमय आत्मस्वरूप रहे। बस यही एक मात्र चाहिए। इससे बढ़कर और कुछ भी पदार्थ नहीं है, यह निर्णय आपको तो हो जाय। अगर यही निर्णय आपका नहीं है तो जीवन बेकार है।

आन्त अहंकारपूर्ण जीवनकी व्यर्थता—जैसे बहुतसे भिखारी जब किसी एक जगह रहते हैं तो वे भी एक दूसरेसे अपनेको बढ बढकर मानकर अभिमानमें बसे रहा करते हैं, इसी तरह परद्रव्योके आशावान ये ससारके मनुष्य भी इन मोही रागी जीवोंके बीच बसकर एक दूसरेसे बढा मानकर अहंकारमें रत रहते हैं। ठीक है, खूब रत रहे, पर इतनेसे आत्मा का बढप्पन नहीं बन गया। आत्माका बढप्पन तो सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य से है। आत्माका सही विश्वास होना, सही ज्ञान होना और आत्मामें ही रमण होना, इस विधिसे आत्माका बढप्पन है। बाहरी वैभवसे आत्माका कुछ बढप्पन नहीं है। दिलमें अपने उद्धारकी बात लाना चाहिए, इससे ही आपका बढप्पन बनेगा, कल्याण होगा, सदाके लिए

सकटोसे मुक्ति मिलेगी। बाकी और जो समागम है वे स्वप्नवत् नि सार है। स्वप्नमे बड़े बड़े वैभव भी दिख जाते हैं मगर वहाँ है क्या? कुछ भी नहीं। इसी प्रकार मोहमे भी बड़ा बड़ा वैभव समझा जा रहा है मगर है क्या यहाँ इसका? कुछ भी नहीं। अपने आपका तो केवल एक अपना आत्मा ही शरण है, सार है, सर्वस्व है, उसका परिचय करना है। इसका परिज्ञान प्रमाणसे होता है। प्रमाण क्या कहलाता है, उसकी चर्चा यहाँ है। जिस ज्ञानमे संशय न हो, भ्रम न हो, अनिश्चय न रहे उस ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। जैसे कोई आदमी के बारेमे सदेह करे कि यह आदमी है या नहीं, तो यह संशयज्ञान हुआ, प्रमाण नहीं रहा। ऐसे ही आत्माके बारेमे कोई यह ज्ञान करे कि आत्मा भौतिक है या अभौतिक याने पृथ्वी जल आदिकका समूह रूप है या उससे भिन्न है तो यह ज्ञान संशय हो गया। प्रमाणरूप न रहा। तो संशयज्ञान भी न हो वह ज्ञान प्रमाण है।

विपर्यय ज्ञानमें मूढ़ताका दृष्ट—विपरीत ज्ञान (उल्टा ज्ञान) है। उल्टा निश्चय कर लेना। स्वरूप तो है और प्रकारका और मान ले और प्रकारका। जैसे पडी तो है सामने सीप और मान लिया चाँदी, तो यह उल्टा ज्ञान है। ऐसे ही जीव तो है ज्ञानानन्दमय अमूर्त पदार्थ और मान ले कि यह पृथ्वी, जलादिकका समूह है, इससे आगे जीव और कुछ नहीं है, तो यह हो गया विपरीत ज्ञान। तो स्वरूप हो और भाँति, मान ले और भाँति, यह तो उल्टा ज्ञान है, प्रमाणरूप नहीं है। ऐसे ज्ञानसे पदार्थका परिचय नहीं होता। जितना क्लेश भ्रमका है उतना क्लेश तो कोई सामने आपत्ति आ जाय उसमे भी नहीं है। भ्रमका क्लेश अन्य क्लेशोसे सबसे बढ़कर होता है। यह जो भ्रम लगा हुआ है कि ये लोग मेरे घरके हैं, इस भ्रममे कितना क्लेश करना पड़ रहा है? बाहर जितने श्रम और मेहनत करने पड़ रहे हैं वे तो बाहरी क्लेश हैं। मगर भीतरमे सच्चा प्रकाश न करनेके कारण जो एक मूढ़ता बसी है, क्या करना चाहिए उसका निर्णय न किया जाय। सच्चा पथ क्या है उसका भान न किया जा सके, यह जो भीतरमे एक विडम्बना बनी हुई है, यह जीवके लिए एक महान क्लेशकी चीज है। भले ही मोहमे यह जीव क्लेश न समझे, मगर भ्रममे महान क्लेश बसा हुआ है।

भ्रममें महती विडम्बनाका घटन—राजवार्तिकमे एक दृष्टान्त दिया है कि एक सेठ पैदल जा रहा था तो दूरसे देखा कि एक हाथीने एक बच्चेको सूँडमे उठाकर बड़ी दूर फेंक दिया और वह लडका मर गया। यह घटना देखकर उसे यह भ्रम हो गया कि कही घूमता हुआ मेरा लडका तो नहीं आ गया। उतनी ही उमर थी, उतना ही आकार था, वैसा ही रूप रंग था। तो यह बात जानकर सेठ वहा मूर्छित हो गया—हाथ मेरा लडका गुजर गया। लोगोको खबर पड़ी, दौड़े आये, बहुत उपचार किया, लेकिन एक बुद्धिमान पुरुष

था। उसने पासमे उस लडकेको मरा हुआ देखकर सब कुछ जान लिया। वहा उपचार किया जा रहा था, उसी समय उस बुद्धिमान पुरुषने उस सेठके लडकेको उसके घरसे बुलवाया। जब थोड़ी देरमे उस सेठकी आखें खुली और सामने अपना लडका देखा तो वह तुरन्त ठीक हो गया। तो वहा था क्या? केवल भ्रमका ही क्लेश था। तो भ्रमका क्लेश बड़ा कठिन क्लेश होता है। आज मनुष्य दुःखी क्यों है? भ्रमसे यह कहना बिल्कुल भूठ है कि मेरे पास धन कम है, मेरे पास कोई आरामके साधन नहीं है, हमे इतने इतने काम करने पडते हैं इसलिए दुःख है। ये सब तो बिल्कुल बेकारकी बातें हैं। उन बातोंसे दुःख नहीं है। दुःख है तो भ्रमसे है, पर्याय बुद्धि लगी है, यह शरीर मैं हूँ, इसे तकलीफ न हो, ये घरके लोग बड़े लाड प्यारमे रहे यह वाञ्छा जगी, यह भ्रम हो गया इसलिए दुःख बढ़ गया। इस पर्यायको देखकर यह मैं हूँ, इसकी इज्जत होनी चाहिए, ऐसा इसे भ्रम हो गया। अरे तू क्या है? यह देह तो जला दिया जायगा। तू अमूर्त चेतन है, इसकी खबर ही नहीं है। व्यर्थ ही कल्पनायें करता और दुःखी हो रहा। तो इस भ्रमका दुःख बहुत बड़ा दुःख है। जिस ज्ञानमे भ्रम बसा हो, उल्टा ज्ञान बना हुआ हो वह ज्ञान प्रमाणरूप नहीं है, सच्चा ज्ञान नहीं है। और उस ज्ञानसे पदार्थका परिचय नहीं हो सकता। हमे करना है अपने आत्माका परिचय और उस परिचयसे हम अपने आपके स्वरूप को जानकर कर्मोंकी निर्जरा करेंगे, ससारके सकटोंसे हटेंगे, अत आत्मस्वरूप जानना आवश्यक है। इस को जाननेके उपायमे यहाँ दूसरे उपाय प्रमाणकी बात चल रही है।

निःसमारोप ज्ञानसे ही यथार्थ वस्तुस्वरूपका निश्चय—सच्चे ज्ञानसे पदार्थके स्वरूपका परिचय होता है। सच्चा ज्ञान वह है जिसमे न संशय हो, न भ्रम हो और न अनिश्चय हो। जिस जानकारीमे सशय बना हुआ है वह जानकारी सही नहीं है। यद्यपि सशय किसी जानकारीके निर्णयके लिए होता है लेकिन सशयके समय ज्ञान सत्य ज्ञान नहीं है। किसी पुरुषको ऐसा सशय हुआ कि यह सीप है या चादी तो जिसे इस तरहका सशय हो रहा, उसके मनमे यह भाव जरूर है कि हम एक इस निर्णयमे पहुँच जायें कि यह वास्तवमे सीप है या चादी? तो सशयमे जिज्ञासा रहती है और किसी एक निर्णयके लिए भीतर भावना रहती है लेकिन संशयके सम्बन्धमे सशयात्मक जो ज्ञान है वह ज्ञान असत्य है, उससे पदार्थका सही निर्णय नहीं होता। सच्चे ज्ञानको भ्रमरहित भी होना चाहिए। एक किसी निर्णयपर तो है लेकिन वह भ्रम वाले निर्णय पर है, वह भी सच्चा ज्ञान नहीं है। सशयज्ञानसे विपर्ययज्ञान बहुत खतरनाक है। सशयज्ञानमे तो फिर भी भावना बनी हुई है कि वास्तविकता क्या है? सशयज्ञान वाला फिर भी समझ रहा है कि मैं किसी एक निर्णय मे नहीं पहुँचा हूँ लेकिन भ्रम वाले ज्ञानमे तो उसे होश ही नहीं है। भ्रमके समयमे उसकी

यह भावना नहीं है कि मैं सही ज्ञान पर पहुँचूँ। भ्रम वाला पुरुष अपनेको ऐसा सही मानता है और भ्रमरहित ज्ञानकी बात कोई कहे तो उसको वह असत्य समझता है। जैसे एक घटना बताये कि एक गावके किनारेपर एक बढई रहता था। वह बड़ा मजाखिया था। तो उस रास्तेसे जब कोई नया मुसाफिर निकले तो सबसे पहिले वह मुसाफिर उस बढई से पूछता था कि अमुक गाँवका रास्ता कौनसा गया है ? तो वह बढई उल्टी रास्ता ही बता देता था, साथ ही यह भी कह देता था कि इस गावके सभी लोग बड़े मजाखिया हैं, वे सभी तुम्हें उल्टा रास्ता बतावेगे, सो तुम उनके कहेगे न आ जाना। ऐसा ही किसी मुसाफिरको हुआ। उसने किसी गावका रास्ता पूछा तो रास्ता गया था पूरबको मगर बता दिया दक्षिणको। आगे बढ़कर अन्य लोगोसे पूछा तो सभी ने पूरबकी ओर जानेका रास्ता बताया परन्तु उसे अन्य किसीकी बातका विश्वास न हुआ। उसके मनमे यही बात जम गई थी कि वह बढई सत्य ही कहता था कि इसके गावके सभी लोग मजाकिया हैं। वे उल्टा ही रास्ता बतावेगे। सो वह अन्य किसीकी भी बात न मानकर दक्षिण दिशाकी ओर चलता गया। तो जिस पुरुषको भ्रम हो जाता है वह दूसरेकी सत्य बात भी माननेको तैयार नहीं होता है। इतना धोखे वाला होता है भ्रम। तो जिस ज्ञानमे विपर्यय पडा हुआ है वह ज्ञान सत्य नहीं है, प्रयोजनभूत नहीं है। तो भ्रमरहित ज्ञानसे ही पदार्थका परिचय होता है।

संशय, विपर्यय व अनध्यवसाय तीनों ही दोषोंमें हितका विरोध—अब आत्माके स्वरूपके बारेमे कितना भ्रम लगा हुआ है सो विचारिये। दुनियामे सशय वाले लोग तो कम हैं और भ्रम वाले अधिक हैं। यह देह ही मैं हूँ, ये आकाररूप रगादिक भी मैं हूँ, इस प्रकार का निर्णय रखने वाले, परिचय करने वाले लोग बहुत हैं, और आत्मा वास्तवमे है या नहीं है इस तरहके सशयकी बात जिसके मनमे आये ऐसे लोग कम हैं। सशय वालेको तो फिर भी आत्माके बारेमे कुछ भी नहीं भावना है। है क्या ? है या नहीं, पर भ्रम वाले पुरुषको तो आत्माके सम्बन्धमे भावना ही कुछ नहीं है। वस यह जो देह है, पर्याय है, भवमूर्ति है यही मैं हूँ, ऐसा उनका परिज्ञान बना हुआ है, और कभी भी इसके विपरीत बात नहीं जगती कि मैं कही असत्य तो नहीं समझ रहा। तो जहाँ भ्रम हो ऐसा ज्ञान भी सच्चा ज्ञान नहीं कहलाता। जहाँ अनिश्चय है, जिसके बारेमे कुछ निश्चय करनेकी बात ही नहीं आती वह ज्ञान भी अप्रमाण है। जैसे रास्तागीरके पैरमे कोई तिनका लग गया, अब उसकी ओर उसको ज्यादा कोई दृष्टि नहीं है। वह जा रहा है किसी ध्येयसे, उसमें ही उपयोग है लेकिन थोडा यह भ्रान तो है कि कुछ लग गया, पर उसके बारेमे आगे कुछ निर्णय नहीं है, न निर्णय करनेकी चाह है। तो ऐसे अनिश्चयकारक ज्ञान भी पदार्थका परिचय नहीं होता।

जहाँ सशय, विपर्यय और अनध्यवसाय नहीं होते ऐसे ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। अब जरा विपर्ययके बारेमें कुछ विस्तारसे वर्णन करते हैं।

स्वरूपविपर्ययताका दोष—किसी भी पदार्थके सम्बन्धमें कोई उल्टी बातका ज्ञान होता है वे उल्टी बातें तीन प्रकारसे जानी जाती हैं, जिसको पारिभाषिक शब्दोंमें कहते हैं स्वरूप विपर्यय, भेदाभेदविपर्यय और कारणविपर्यय। किसी पदार्थके बारेमें यदि उल्टा ज्ञान किया जा रहा है तो या तो वह स्वरूपका उल्टा ज्ञान है या उस पदार्थके स्वरूपमें, गुणमें, शक्तिमें या अन्य प्रसङ्गोंमें परस्परमें भेद है या अभेद है। इस तरहका उल्टा ज्ञान चल रहा हो या वह पदार्थ किन कारणोंसे उत्पन्न होता है उस कारणके सम्बन्धमें उल्टा ज्ञान चल रहा हो। तीन प्रकारकी विपरीतता होती है किसी भी पदार्थको विपरीत जाननेमें। तो स्वरूपविपर्यय की बात तो प्रसिद्ध है, उसके सम्बन्धमें बहुत कुछ वर्णन किया ही गया है। वस्तुके स्वरूपके विपरीत स्वरूपका निश्चय करना यह स्वरूपविपर्यय कहलाता है। जैसे पड़ी तो थी सीप और जान रहे चाँदी। विपरीत जानने वालेके चित्तमें शल्य शंका, रुकावट या अन्य जिज्ञासा नहीं है। वह तो उस ही बातको सही रूपमें मान रहा है। तो जैसे सीप पड़ी हो और चाँदीका निर्णय किया जा रहा हो तो यह स्वरूपविपर्यय ज्ञान है। आत्माके बारेमें लगाओ। आत्माको यो मानना कि यह पृथ्वी, जल, अग्नि आदिकसे बना हुआ है, यह भवमूर्ति जो कुछ यहाँ दिख रही है इसी पिण्ड रूप है, यह जीवके सम्बन्धमें स्वरूपविपर्यय है। तो जहाँ स्वरूप भी उल्टा जाना जा रहा हो वहाँ सब बातें उल्टी-उल्टी जाननेमें आयेंगी। जब मूल ही उल्टा जान लिया तो भेदाभेद कारण आधार आदिक अन्य सब बातें विपरीत जाननेमें आयेंगी। जैसे जहाँ पहिली बटलोही उल्टी घरी गई हो तो उसके ऊपरकी सभी बटलोही उल्टी ही उल्टी घरी जायेंगी। ऐसे ही जिस पदार्थके शुरूमें ही उल्टा-ज्ञान चल रहा है उसके बारेमें अन्य जो भी परिज्ञान किए जायेंगे वे उल्टे ही उल्टे किए जायेंगे।

भेदाभेदविपर्ययताका दोष—जिस जीवने पदार्थका स्वरूप विपरीत समझा है उसके बारेमें भेद और अभेदका भी सही निर्णय नहीं है। भेदको अभेदरूपसे जानना, अभेदको भेद रूपसे जानना इसका नाम है भेदाभेदविपर्यय। जैसे कोई यह जाने कि शरीरसे आत्मा जुदा नहीं है, और ऐसा जानने वाले अनेक हैं ही, मैं शरीरसे निराला कोई वास्तविक सत् हूँ इस प्रकारकी परख किसको है? तो जो भिन्न चीजें हैं उनको भिन्न-भिन्न न पहिचान सकना, अभेदरूपसे जानना यह हुआ अभेदविपर्यय। अब कुछ लोग ऐसा मानते हैं कि ज्ञान भी आत्मासे जुदा है, शरीर आत्मासे जुदा है, कर्मायें आत्मासे जुदा हैं, तो ज्ञान भी आत्मासे जुदा है। यो बढ बढकर जो निज साधारण स्वरूप है उसको भी जुदा मान लें, यह है अभेद विपर्यय। भेदाभेद विपर्यय अभेद है पर उल्टा जान रहे भेद है, पर उल्टा जान रहे यह विपरीत ज्ञान है। विपरीत ज्ञानमें पदार्थका परिचय नहीं है।

स्वरूपविपर्यय, भेदाभेदविपर्यय व कारणविपर्ययका एक प्रसङ्ग—यहाँ प्रसंगवश एक दार्शनिक बात आयी है—एक सिद्धान्तमें ज्ञानको आत्मासे जुदा माना गया है। मूलतत्त्व दो समझे हैं उन्होंने, प्रधान और आत्मा, प्रकृति और आत्मा। ज्ञानको प्रकृतिका विकार माना है, आत्मा ज्ञानसे जुदा है और ऐसे आत्माका स्वरूप कहते हैं वे चैतन्यमात्र, केवल चित्स्वरूप। भाई उस चित्स्वरूपका अर्थ क्या है ऐसा कोई पूछता है तो आगे नहीं बढ़ा जा सकता। वस चित्स्वरूप। जो चित् है, जानता है वह ही जीवका स्वरूप है। भाई कुछ तो बताओ आगे बढ़कर। इतनेसे तो हम कुछ नहीं समझ सकते। क्या इसका यह मतलब है कि ज्ञानस्वरूप याने जिसमें जाननेका सामर्थ्य है वह है ज्ञानन। जो जानता है जिसका प्रतिभास होता है उसे कहते हैं चित्स्वरूप। तो उत्तरमें मना करते हैं कि ऐसा नहीं है। ज्ञान तो आत्मासे जुदा है। ज्ञान प्रकृतिका विकार है। ऐसा कहनेमें उनको बल यहाँसे मिला कि चूँकि यहाँ दिखते हैं कि जिस किसी भी पदार्थका हम ज्ञान करते हैं वह तो ज्ञान मिट जाता है। हमने जाना चौकी किवाड़, लो थोड़ी देर बाद इसका ज्ञान मिट गया। तो जो ज्ञान मिटता है, जो ज्ञान दूसरेके आधारसे उत्पन्न होता है वह ज्ञान प्रकृतिका विकार हो सकता है, आत्माका स्वरूप नहीं हो सकता। यहाँसे उन्होंने बल पाया और यह कहा है कि ज्ञान आत्माका स्वरूप नहीं है, आत्मा ज्ञानसे जुदा चीज है। बात कुछ हद तक सत्य होने पर भी यह बात सर्वथा सत्य नहीं कही जा सकती। जो ज्ञान मिट जाता है, जो ज्ञान किसी-परके लगावसे, आधारसे, इन्द्रियसे उत्पन्न होते हैं वे ज्ञान जीवके स्वरूप नहीं हैं, यह बात सत्य है। लेकिन इतने पर भी इन ज्ञानोंके जीवके परिणामनसे मना नहीं किया जा सकता। है सब ज्ञान जीवके ही परिणामन। कई लोग मानते हैं इन परिणामनको जीवका स्वरूप लेकिन इन सब परिणामनका आधारभूत स्रोतरूप जो ज्ञानकी शक्ति है, जिसे सहज ज्ञान कहते हैं, जिस शक्तिके रहे बिना आत्मामें ज्ञान जगे कैसे? ऐसा मूलमें ज्ञानशक्तिमात्र जो ज्ञानस्वभाव है, ज्ञायकस्वरूप है वह ही आत्माका स्वरूप है, किन्तु इसे न मानकर यो बढ़कर बोलना कि ज्ञान आत्मासे जुदा है तो यह कहलाया भेदाभेद विपर्यय। विपरीत ज्ञान से पदार्थका निर्णय नहीं होता, बल्कि विपरीत ज्ञानमें चाहे यह जीव न माने क्लेश, लेकिन निरन्तर क्लेश रहता है।

अममें ही क्लेशरूपता—ससारमें दुःख और है ही क्या? सिवाय अमके। सबने अपने अपने मनमें नाना प्रकारके अम बना रखा है उनका दुःख भोगते हैं। जब आप अपनी कहानी सुनायेंगे कि मुझे तो बड़ा दुःख है तो विवेकी पुरुष वहाँ बताता जायगा कि देखो आपको इस जगह यह अम है इसलिए यह दुःख हुआ। सभी प्रकारके दुःखोंमें केवल अम ही क्लेशका कारण मिलेगा। इस बातका कोई बड़े विवेकसे निर्णय करे तो वह खुद ही

जहाँ सशय, विपर्यय और अनध्यवसाय नहीं होते ऐसे ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। अब जरा विपर्ययके बारेमें कुछ विस्तारसे वर्णन करते हैं।

स्वरूपविपर्ययताका दोष—किसी भी पदार्थके सम्बन्धमें कोई उल्टी बातका ज्ञान होता है वे उल्टी बातें तीन प्रकारसे जानी जाती हैं, जिसको पारिभाषिक शब्दोंमें कहते हैं स्वरूप-विपर्यय, भेदाभेदविपर्यय और कारणविपर्यय। किसी पदार्थके बारेमें यदि उल्टा ज्ञान किया जा रहा है तो या तो वह स्वरूपका उल्टा ज्ञान है या उस पदार्थके स्वरूपमें, गुणमें, शक्तिमें या अन्य प्रसङ्गोंमें परस्परमें भेद है या अभेद है। इस तरहका उल्टा ज्ञान चल रहा हो या वह पदार्थ किन कारणोंसे उत्पन्न होता है उस कारणके सम्बन्धमें उल्टा ज्ञान चल रहा हो। तीन प्रकारकी विपरीतता होती है किसी भी पदार्थको विपरीत जाननेमें। तो स्वरूपविपर्ययकी बात तो प्रसिद्ध है, उसके सम्बन्धमें बहुत कुछ वर्णन किया ही गया है। वस्तुके स्वरूपके विपरीत स्वरूपका निश्चय करना यह स्वरूपविपर्यय कहलाता है। जैसे पड़ी तो थी सीप और जान रहे चाँदी। विपरीत जानने वालेके चित्तमें शल्य शंका, रुकावट या अन्य जिज्ञासा नहीं है। वह तो उस ही बातको सही रूपमें मान रहा है। तो जैसे सीप पड़ी हो और चाँदीका निर्णय किया जा रहा हो तो यह स्वरूपविपर्यय ज्ञान है। आत्माके बारेमें लगाओ। आत्माको यो-मानना कि यह पृथ्वी, जल, अग्नि आदिकसे बना हुआ है, यह भवमूर्ति जो कुछ यहाँ दिख रही है इसी पिण्ड रूप है, यह जीवके सम्बन्धमें स्वरूपविपर्यय है। तो जहाँ स्वरूप भी उल्टा-जाना जा रहा हो वहाँ सब बातें उल्टी-उल्टी जाननेमें आयेंगी। जब मूल ही उल्टा जान लिया तो भेदाभेद कारण आधार आदिक अन्य सब बातें विपरीत जाननेमें आयेंगी। जैसे जहाँ पहिली बटलोही उल्टी घरी गई हो तो उसके ऊपरकी सभी बटलोही उल्टी ही उल्टी घरी जायेंगी। ऐसे ही जिस पदार्थके शुरूमें ही उल्टा-ज्ञान चल रहा है उसके बारेमें अन्य जो भी परिज्ञान किए जायेंगे वे उल्टे ही उल्टे किए जायेंगे।

भेदाभेदविपर्ययताका दोष—जिस जीवने पदार्थका स्वरूप विपरीत समझा है उसके बारेमें भेद और अभेदका भी सही निर्णय नहीं है। भेदको अभेदरूपसे जानना, अभेदको भेद रूपसे जानना इसका नाम है भेदाभेदविपर्यय। जैसे कोई यह जाने कि शरीरसे आत्मा जुदा नहीं है, और ऐसा जानने वाले अनेक हैं-ही, मैं शरीरसे निराला कोई वास्तविक सत् हूँ इस प्रकारकी परख किसेको है? तो जो-भिन्न चीज है उनको भिन्न-भिन्न न पहिचान सकना, अभेदरूपसे जानना यह हुआ अभेदविपर्यय। अब कुछ लोग ऐसा मानते हैं कि ज्ञान भी आत्मासे जुदा है, शरीर आत्मासे जुदा है, कषायें आत्मासे जुदा है, तो ज्ञान भी आत्मासे जुदा है। यो-बढ़ बढ़कर जो निज साधारण स्वरूप है उसको भी जुदा मान लें, यह है अभेद विपर्यय। भेदाभेद विपर्यय अभेद है पर उल्टा जान रहे भेद है, पर उल्टा जान रहे यह विपरीत ज्ञान है। विपरीत ज्ञानमें पदार्थका परिचय नहीं है।

स्वरूपविपर्यय, भेदाभेदविपर्यय व कारणविपर्ययका एक प्रसङ्ग—यहाँ प्रसङ्गवश एक दार्शनिक बात आयी है—एक सिद्धान्तमें ज्ञानको आत्मासे जुदा माना गया है। मूलतत्त्व दो समझे हैं उन्होंने, प्रधान और आत्मा, प्रकृति और आत्मा। ज्ञानको-प्रकृतिका विकार माना है, आत्मा ज्ञानसे जुदा है और ऐसे आत्माका स्वरूप कहते हैं वे चैतन्यमात्र, केवल चित्स्वरूप। भाई उस चित्स्वरूपका अर्थ क्या है ऐसा कोई पूछता है तो आगे नहीं बढ़ा जा सकता। बस चित्स्वरूप। जो चित् है, जानता है वह ही जीवका स्वरूप है। भाई कुछ तो बताओ आगे बढ़कर। इतनेसे तो हम कुछ नहीं समझ सकते। क्या इसका यह मतलब है कि ज्ञानस्वरूप याने जिसमें जाननेका सामर्थ्य है वह है जानन। जो जानता है जिसका प्रतिभास होता है उसे कहते हैं चित्स्वरूप। तो उत्तरमें मना करते हैं कि ऐसा नहीं है। ज्ञान तो आत्मासे जुदा है। ज्ञान प्रकृतिका विकार है। ऐसा कहनेमें उनको बल यहाँसे मिला कि चूँकि यहाँ दिखते हैं कि जिस किसी भी पदार्थका हम ज्ञान करते हैं वह तो ज्ञान मिट जाता है। हमने जाना चौकी किवाड़, लो थोड़ी देर बाद इसका ज्ञान मिट गया। तो जो ज्ञान मिटता है, जो ज्ञान दूसरेके आधारसे उत्पन्न होता है वह ज्ञान प्रकृतिका विकार हो सकता है, आत्माका स्वरूप नहीं हो सकता। यहाँसे उन्होंने बल पाया और यह कहा है कि ज्ञान आत्माका स्वरूप नहीं है, आत्मा ज्ञानसे जुदा चीज है। बात कुछ हद तक सत्य होने पर भी यह बात सर्वथा सत्य नहीं कही जा सकती। जो ज्ञान मिट जाता है, जो ज्ञान किसी परके लगावसे, आधारसे, इन्द्रियसे उत्पन्न होते हैं वे ज्ञान जीवके स्वरूप नहीं हैं, यह बात सत्य है। लेकिन इतने पर भी इन ज्ञानोंके जीवके परिणामनसे मना नहीं किया जा सकता। हैं सब ज्ञान जीवके ही परिणामन। कई लोग मानते हैं इन परिणामनको जीवका स्वरूप लेकिन इन सब परिणामनका आधारभूत स्रोतरूप जो ज्ञानकी शक्ति है, जिसे सहज ज्ञान कहते हैं, जिस शक्तिके रहे बिना आत्मामें ज्ञान जगे कैसे? ऐसा मूलमें ज्ञानशक्तिमात्र जो ज्ञानस्वभाव है, ज्ञायकस्वरूप है वह ही आत्माका स्वरूप है, किन्तु इसे न मानकर यो बढ़कर बोलना कि ज्ञान आत्मासे जुदा है तो यह कहलाया भेदाभेद विपर्यय। विपरीत ज्ञान से पदार्थका निर्णय नहीं होता, बल्कि विपरीत ज्ञानमें चाहे यह जीव न माने क्लेश, लेकिन निरन्तर क्लेश रहता है।

अममें ही क्लेशरूपता—संसारमें दुःख और है ही क्या? सिवाय अमके। सबने अपने अपने मनमें नाना प्रकारके अम बना रखा है उनका दुःख भोगते हैं। जब आप अपनी कहानी सुनायेंगे कि मुझे तो बड़ा दुःख है तो विवेकी पुरुष वहाँ बताता जायगा कि देखो आपको इस जगह यह अम है इसलिए यह दुःख हुआ। सभी प्रकारके दुःखोंमें केवल अम ही क्लेशका कारण मिलेगा। इस बातका कोई बड़े विवेकसे निर्णय करे तो वह खुद ही

समझ लेगा। जैसे मानो कोई कहता है कि मुझे बड़ा दुःख है, मेरा बड़ा लडका मेरेसे विरुद्ध हो गया है, वह मेरी आज्ञा नहीं मानता, और वह मेरी भक्ति भी नहीं रखता। तो बतलाओ साहब इसमें क्या भ्रम है, जो यह कहते हो कि जगतमें जितने भी क्लेश हैं वे सब भ्रमके हैं? तो सुन लो—आपने यह भ्रम बना रखा है कि यह मेरा लडका है। अरे वह आपका लडका है कैसे? दुनियामें तो करोड़ों लडके हैं, वे भी तो आपकी कुछ पूछ नहीं करते, पर-उनसे तो आपको कोई क्लेश नहीं मिलता। उस लडकेसे आपको कोई क्लेश नहीं है। लडका चाहे कैसा ही चले, वह तो उसका परिणामन है। उससे आपमें क्या आयगा? आपमें तो आपके ही किसी परिणामनसे क्लेश होगा। आपको है भ्रम। यह लडका मेरी बात नहीं मानता, पहिली बात तो भ्रमकी यह है कि यह लडका मेरा है, दूसरी भ्रमकी बात यह है कि यह बात मेरी है और तीसरी बात भ्रमकी यह है कि यह मेरी बात नहीं मानता। अरे वह तो कभी भी नहीं मानता था, अब भी नहीं मानता है और आगे भी न मानेगा। मेरी कोईसी भी बात कोई दूसरा कभी मान ही नहीं सकता, क्योंकि पदार्थ सभी अपने आपके स्वरूपमें उत्पादव्ययध्रौव्यात्मक हैं।

प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपमें अपनी ही परिणतिमें उत्पाद करेंगे, अपने ही परिणामनसे नष्ट होंगे और अपने ही भावमें बने रहेंगे। किसी एक पदार्थसे दूसरे पदार्थका रंच मात्र भी सम्भव नहीं है। तो भ्रम ही भ्रम बना है। जैसे केलेके पेड़में कोई सार नहीं है, अर्थात् वहाँ लकड़ी न मिलेगी, कोई सार चीज न मिलेगी। पत्तोंको निकालते जाइये बस पत्ते ही पत्ते मिलेंगे। पत्तोंके नीचेका जो मोटा बक्कल है वही मिलेगा। वहाँ पेड़ मूलमें कुछ नहीं है, उसका तना कुछ नहीं है, यो ही समझिये कि यहाँ भी जितने क्लेश हैं, इन क्लेशोंका वास्तविक आधार कुछ नहीं है, भ्रम ही भ्रम है, उनको चीड़ते जाये, विवेक करते जायें तो भ्रम ही भ्रम समझमें आता जायगा। वास्तविक दुःखका कारण वहाँ कुछ भी न मिलेगा। सारे दुःखोंकी यही बात है। खूब निर्णय करके देख लो, यही बात तो समझने की है। समझ लिया कि जीवन सफल है।

दुःखका भ्रमातिरिक्त अन्य आधारका अभाव—यहाँ दुःखका वास्तविक मूल आधार कुछ नहीं है। सिर्फ भ्रम ही भ्रम है। बातका निर्णय अगर करेंगे तो कोई बात सुननेमें चाहे देश या समाजके विरुद्ध लगे तो लगे, मगर आपको हर एक दुःखका कारण भ्रम ही मिलेगा अन्य कुछ नहीं। आप सारे दुःख पेश कर दे, खूब विस्तारपूर्वक बता दें तो सबमें यही बात जाहिर होगी कि भ्रम है उस भ्रमका क्लेश है, ऐसी भी कठिन बात अगर आप रख दें कि अच्छा बतलाओ हमारे इस समय बड़ी तेज भूख लग रही है, तो भूखका बड़ा क्लेश है कि नहीं? इसमें भ्रमकी कौनसी बात है? हा धन घट गया तो उसमें भी भ्रमका क्लेश है, और और भी जगह भ्रमका ही क्लेश है मगर इस भूखकी वेदनामें भ्रमकी क्या बात है?

अच्छा तो मुनो—यहा भी भ्रम ही कारण है। प्रथम तो इस जीवने इस देहको माना कि यह मैं हूँ। इस देहमे पेटके भीतर मगीनरीकी चीज अमुक जगह गर्म हो रही है, इसमे इस समय कुछ भोजन देनेकी आवश्यकता है, यो इस जीवने अपनेको इस देहरूप मान लिया, तब कहता है कि हमे भूख लग रही है। देखिये क्षुधा शब्दके मायने कुछ और है, भूख मायने कुछ और है। भूखका तो सम्बन्ध इस जीवसे है और क्षुधाका सम्बन्ध इस शरीरसे है। संस्कृत मे भूखको खानेकी इच्छा कहते हैं और क्षुधा नाम है देहके भीतर क्षोभकी कोई बात बर्तने का। तो भ्रम लगा रखा है कि यह मैं हूँ, मुझे भूखकी वेदना है। कोई कहे कि बाते रहने दो बनानेको, जब भूख लगती है तो पड़ जाता है। हा पता पड तो जाता है। जब अनादि-कालसे भ्रम वसा रक्खा है, भ्रमका संस्कार बना हुआ है, जिससे हमे भूख प्यास आदिक की वेदनाये होती है ये सब वेदनाएँ भ्रमके ही आधारपर चल रही है। भ्रम मिटकर सही भावनाये बना ली जायें तो भ्रम मिट जाने पर भी कुछ समय तो ये वेदनाये रहेगी, क्योंकि भ्रमसे जो पहिले पाप उसके कारण कुछ क्लेश तो मिलेगा, पर वह क्लेश अधिक समय तक न चलेगा।

विभ्रमज क्लेशके क्षयकी विभ्रमविनाशसे ही संभवतः—जैसे सामने किसी लडकेको हाथीने सूँडमे उठाकर फेंक दिया, किसीको यह भ्रम हो गया कि अरे यह तो मेरा लडका है जो हाथी द्वारा पटक दिये जाने पर मर गया। यह घटना देखकर वह बेहोश होकर गिर गया, उसका सिर फूट गया। थोड़ी देर बाद किसी विवेकी पुरुषने सब बातें समझकर उसके ही लडके को उसके घरसे बुलवा दिया। अपने बालकको अपने सामने खड़ा देखकर वह अच्छा हो गया। तो देखो भ्रम मिट जाने पर यद्यपि वह अच्छा हो गया, पर सिर फूट जानेका दर्द तो अभी कुछ समय तक बना ही रहेगा। तो सारा क्लेश भ्रमका है। इस शरीरमे भूख प्यास, सर्दी गर्मी, सम्मान अपमान, इष्टवियोग अनिष्ट संयोग आदिक होना, इन सबका आधार एक भ्रम ही है। जिन्हे इन समस्त दुखोको मिटाना है उन्हें आवश्यक है कि वे भ्रमको दूर करनेका इलाज करें। बाह्यपदार्थोंमे और अपने आपके सम्बन्धमे उल्टा ज्ञान न रहे, यही उन क्लेशोके दूर करनेका उपाय है। इन दुनियाकी बाहरी चीजोको इधर से उधर करनेमे ये दुख दूर न होंगे। जैसे कोई मोटर चलती है, तो जिस पुर्जाको चलाने से चलती है उसीको चलाना पडेगा तब चलेगी, अथवा जिस पुर्जेसे मोटर रुकती है उसी को रोकनेसे मोटर रुकेगी, अन्य पुर्जोमे भ्रम करना व्यर्थ है, ठीक इसी प्रकार ये दुख जिस उपायसे मिट सकेंगे वही उपाय हम आपको करना होगा तभी ये दुख मिट सकेंगे। हमारे ये दुख मिट सकते हैं भ्रमके दूर होनेसे। सो भ्रम तो हम दूर करनेका भाव न बनायें और बाहरी अनेक यत्न करें तो उससे दुख दूर तो न हो जायेगे। तो विपरीत ज्ञान जहा है

वह ज्ञान अप्रमाण है, और अप्रमाण ज्ञानसे पदार्थका निर्णय नहीं होता ।

कारणविपर्ययताका दोष—अब कारणविपर्ययकी बात कहते हैं । ऐसा भी भ्रम होता है कि किसी पदार्थके बननेका कारण तो है और, यहा मान लेते हैं और, तो विपरीत कारण समझ लेना यह भी भ्रम वाला ज्ञान है । जैसे आत्माके बारेमें समझना—मैं माता पितासे उत्पन्न हुआ हूँ अथवा पृथ्वी, जल, अग्नि, वायुसे उत्पन्न हुआ हूँ, तो यह सब कारण-विपर्यय है । मेरे आत्माके अस्तित्वका कारण माता पिता नहीं, पृथ्वी, जल अग्नि, वायु आदिक नहीं, मेरा अस्तित्व तो सहजसिद्ध स्वयंसिद्ध आनन्दसिद्ध है, मैं अपने आपमें अपने ही स्वरूपसे उत्पाद व्यय ध्रौव्य किया करता हूँ । मेरी उत्पत्ति किसी अन्यसे नहीं हुई है । मोटे रूपमें लोग भूत चतुष्टयसे आत्माकी उत्पत्ति मानते हैं, किन्तु इस सम्बन्धमें भी उन पुरुषोंको विपरीत ज्ञान बना हुआ है । तो जहा अन्त ज्ञान हो उस ज्ञानसे पदार्थका निर्णय नहीं होता । आनन्द पानेके लिए आनन्दके स्वरूपका सही ज्ञान और आत्माके स्वरूपका सही ज्ञान होना आवश्यक है । और उस ज्ञानसे ही यह जीव आनन्दका उपाय बना सकेगा । उसका ज्ञान हो कैसे, उसके सम्बन्धमें दूसरे उपायकी चर्चा चल रही है । पहिला उपाय तो लक्षण बताया है, दूसरा उपाय प्रमाण बताया जा रहा है कि सच्चे ज्ञानसे हम पदार्थकी, आत्माकी, आनन्दकी सबकी पहिचान कर सकते हैं । वह ज्ञान होना चाहिए सशयविपर्यय और अनध्यवसायसे रहित । इसमें तीसरा दोष है अनध्यवसाय । अनध्यवसाय किसे कहते हैं ? किसी वस्तुमें अनिश्चयात्मक मामूली बोध हो जाय, फिर उसमें कोई विशेष निश्चय ही न हो उसे कहते हैं अनध्यवसाय । जैसे जीवके बारेमें इतना ही कुछ थोड़ा आभास कर लेना कि है कुछ, पर इसके आगे जरा भी आगे न बढ़ना, इसके लिए जो अनिश्चयात्मक बोध है उसे कहते हैं अनध्यवसाय । तो जहा अनिश्चय नहीं, जहाँ विपरीत ज्ञान नहीं, जहाँ किसी प्रकारका संशय नहीं, किन्तु जैसा पदार्थका स्वरूप है उसही प्रकारका सच्चा ज्ञान बन रहा है तो उस ज्ञानके उपाय द्वारा पदार्थके स्वरूपका परिचय होगा । हमें जानना है अपने आत्माको, तो आत्माको हम कैसे जान सकें, उस उपायकी यहा चर्चा चल रही है । एक ठोस विधिसे अगर हम अपने आपको पहिचानने चलेंगे तो इसमें हम अवश्य सफल होंगे ।

प्रमाणके प्रकार—आत्माको व सभी पदार्थोंको जाननेका उपाय है दूसरा प्रमाण । प्रमाणका अर्थ है संच्चाज्ञान । जिसमें सशय, विपर्यय और अनध्यवसाय दोष नहीं होते उसे प्रमाण कहते हैं । तो प्रमाणका स्वरूप बताकर अब यह जानना है कि प्रमाण कितने प्रकारका होता है ? प्रमाण मूलमें दो प्रकारके होते हैं—एक तो ऐसा ज्ञान जो इन्द्रिय और मनकी सहायताके बिना केवल ज्ञानमय आत्मतत्त्वके बलसे ही जाना जाता है । एक ऐसा

ज्ञान जो इन्द्रिय और मनकी सहायतासे जाना जाता है। जैसे हम आप लोगोंके जितने भी ज्ञान होते हैं वे परोक्षज्ञान हैं—इन्द्रिय और मनका आलम्बन लेकर ज्ञान हो रहे हैं। जैसे यह जानना है कि यह ठंडा, गर्म, रुखा, चिकना कैसा है, तो उसको स्पर्शन इन्द्रियसे छूकर जान पाते हैं। यह जानना है कि इसमें खट्टा मीठा आदिक कैसे रस हैं ? तो रसनाइन्द्रिय के सम्बन्धसे जाना जाता है। सुगंध, दुर्गन्ध घ्राणइन्द्रियसे, काला, पीला आदिकरूप चक्षुः इन्द्रियसे, शब्द कर्णइन्द्रियसे तथा समस्त अन्य विषय नाम चाहना, इज्जत चाहना, कुछ सोचना, किसीको इष्ट अनिष्ट समझना ये सब बातें मनसे जानी जाती हैं। तो इन्द्रिय और मनका जहां आलम्बन लिया गया, ऐसे ज्ञानको परोक्षज्ञान कहते हैं। और जहाँ इन्द्रिय मनकी सहायता नहीं है, केवल आत्मीय शक्तिसे ही जाना जाता है उसे प्रत्यक्षज्ञान कहते हैं। यह अर्थ शब्दमें भी बसा हुआ है। प्रत्यक्षमें दो शब्द हैं—प्रति और अक्ष। जो इन्द्रिय मनका आश्रय करके उत्पन्न हो उस ज्ञानको प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं। और जहाँ इन्द्रिय मन विना आत्माका सहारा लेकर जो ज्ञान हो वह प्रत्यक्ष ज्ञान है और इन्द्रिय मनका सहारा लेकर जो ज्ञान हो वह परोक्ष ज्ञान है। हम आपमें शक्ति प्रत्यक्षज्ञानकी भी है। इस इन्द्रिय और मनका हम सहारा न लें केवल आत्मबलसे ही जाने तो जान सकते हैं, लेकिन रागद्वेष मोहके सस्कार इतने बना रखे हैं कि जिससे परमें इतना उपयोग फसा रहता है कि वहाँ आत्मबल प्रकट नहीं हो पाता कि हम इन्द्रिय और मनकी सहायताके बिना केवल आत्मीय शक्तिसे ही पदार्थोंको जान लें। पर करे पीरूप तो प्रत्यक्ष ज्ञान हम आपके बन सकता है।

प्रत्यक्ष प्रमाणके प्रकार—प्रत्यक्षज्ञान दो प्रकारके होते हैं—एक विकल प्रत्यक्ष और दूसरा सकल प्रत्यक्ष। थोड़ा—२ भी जान पाया करता हो प्रत्यक्ष तो उसे कहते हैं कि विकल प्रत्यक्ष और तीन लोक तीन कालके समस्त पदार्थोंको एक साथ जाना जाता हो उसे कहते हैं सकल प्रत्यक्ष। तो विकल प्रत्यक्ष अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान यो दो प्रकारका है। अवधिज्ञानमें तो कुछ द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावकी मर्यादा लेकर रूपी पदार्थोंको आत्मीय शक्तिसे जानना होता है और सकल प्रत्यक्षमें कोई मर्यादा नहीं है और समस्त पदार्थोंको जान लिया जाता है। मन पर्ययज्ञानका विषय यद्यपि रूपी पदार्थ नहीं है लेकिन रूपी मन में तिष्ठे हुए पदार्थको जाना जाता है। तो अवधिज्ञान सम्यग्दृष्टिके भी होता है। कुत्रवधिज्ञान मिथ्यादृष्टिके भी हो सकता है। यह ज्ञान भी एक बड़ा ज्ञान है कि भला बतलावो कि बहुत दूरकी चीज, बहुत पहिले या बादके समयकी चीजको यहाँ जाना जाय, ऐसे ज्ञानमें क्षणोपगम तो कुछ विशेष चाहिए हो। वह प्रत्यक्षज्ञान है। ये सब बातें इमनिए बड़ी जाती हैं कि यहाँ यह परखते जाइये कि पदार्थके स्वरूपका ज्ञान हम जिन-जिन प्रमाणोंसे करते हैं वे प्रमाण किस ढंगके होते हैं ? अवधिज्ञानके द्वारा जो हमने पदार्थोंको समझा

उसका जो ज्ञान हुआ वह पुष्ट ज्ञान है। उसमें किसी प्रकारका सन्देह नहीं है। जैसे सामने सीप अथवा चादी दिख गई मगर वहाँ जो 'यह सफेद है' इस तरहका ज्ञान हुआ नेत्रइन्द्रिय से उसमें तो कोई सन्देह नहीं। अब यह मन वाली बात है कि हम इसमें सन्देह करें कि यह सीप है या चादी। आँखोंसे जो देखा जाता है उसमें किसी प्रकारका सन्देह नहीं होता लेकिन मनके द्वारा जो विचार चल रहे हैं उन विचारोंने सारे पदार्थ पैदा कर दिया कि यह सीप है या चादी तो जैसे निर्विकल्प मतिज्ञानके द्वारा हम जो कुछ जानते हैं वह सही जानते हैं। इसी प्रकार अवधिज्ञानके द्वारा जो कुछ जाना जाता है वह सही जाना जाता है।

ज्ञानके पाँच प्रकारोंमें परोक्ष ज्ञानोंकी पद्धति—इस समय सक्षेपमें कुछ ज्ञानका विवरण सुनो। ज्ञान ५ प्रकारके कहे गए हैं—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान। इनमें से श्रुतज्ञान तो है सविकल्प, बाकी चार ज्ञान हैं निर्विकल्पज्ञान तो केवलज्ञान है इसमें तो कोई सन्देह है ही नहीं। थोड़ा यहाँ प्रश्न किया जा सकता कि मतिज्ञान भी क्या निर्विकल्प होता है? चक्षुइन्द्रिय अथवा अन्य इन्द्रियसे जो हमने विषय जाना वह ज्ञान निर्विकल्प होता है, यह प्रसंग है। तो यह बात यो समझमें आयगी कि हम वहाँ यह समझें कि एकके द्वारा जो कुछ हमने प्रतिभासमें लिया वह तो है आँखोंका विषय। अब उस समयमें हम यह जानें कि यह काला है, पीला है, नीला है आदिक ये मतिज्ञानके विषय नहीं हैं। ये श्रुतज्ञानके विषय हैं। मतिज्ञानका विषय ऐसा निर्विकल्प है कि उसे जानकर फिर कोई तरंग उठे, शब्दों द्वारा कुछ बात आये, यह यो सीधे समझिये कि जिस ज्ञानके मूल में शब्द भी अन्तरङ्गमें पड़ा हुआ हो वे सब सविकल्प ज्ञान हैं। इस तरह बहुत जल्दी ध्यान में आयगा। हम किसी पदार्थको जानते हैं तो जाननेके साथ भीतरमें अन्तर्जल्प भी होता है, कुछ शब्द भी उठते हैं। उठे या न उठे मगर प्रायः करके यह लक्षण बता रहे हैं। जैसे हमने खम्भा देखकर जाना खम्भा, तो भीतरमें खम्भा आदिक कोई शब्द उत्पन्न हो जाता है, यह सविकल्प ज्ञानकी निशानी है। निर्विकल्प ज्ञानमें किसी प्रकारका शब्द भी भीतर उत्पन्न नहीं होता। अपनी आँखोंसे देखा, क्या देखा? इसका उत्तर विकल्पमें आयगा, निर्विकल्पमें न आयगा। देखा और देखकर यह बोध हुआ कि यह हरा है, यह विकल्प बन गया। हरा है इस प्रकारका विकल्प न बना, उससे पहिले जो कुछ आँखों द्वारा प्रतिभास हुआ वह मतिज्ञान निर्विकल्पका सीधा विषय है, ये बातें सबकी हैं। सबका काम पड़ रहा है। सब जान रहे, सबकी पद्धति है, पर अपने आपके सच्चे ज्ञानकी पद्धतिका ही बोध नहीं है। हम आपके अथवा सभी मसारी जीवोंके दो ज्ञान तो होते ही हैं—मतिज्ञान और श्रुतज्ञान। मतिज्ञानसे तो होता है निर्विकल्प बोध और श्रुतज्ञानसे उसके साथ विकल्प उत्पन्न

होता है। चीटी कीड़ा मकोड़ा आदिकके भी श्रुतज्ञान है। उनके भी जो मतिज्ञान होता है वह निर्विकल्प है, और जहा कुछ भेद हो, विकल्प हो, मन न होनेपर भी श्रुतज्ञानके कारण जिस ढगके उनके विकल्प जगें, खाते हैं, कुछ मौज भी होता, उनके सुख भी होता, उनको छेड़ते हैं तो दुख भी होता। तो कोई चित्तमे ज्ञान तो आता ही है। ज्ञान बिना सुख दुख तो होता नहीं। तो सुख दुख होनेमे जो ज्ञान बना वह ज्ञान उनका सविकल्प बना। निर्विकल्पज्ञान सुख और दुखका उद्बोधक नहीं होना है। तो अब आप यह जानेंगे कि मतिज्ञानके द्वारा जो हमें बोध होता है वह कैसा निर्विकल्प है, जिसका कि हम बयान नहीं कर सकते। प्रतिभास हो गया आखोंसे, पर ज्यों ही हमने जाना कि यह हरा है, काला है। वह श्रुतज्ञान हो गया, सविकल्प उठ गया। तो मतिज्ञानका विषय एक सूक्ष्म ढगका विषय है। वह निर्विकल्प ज्ञान है ना? विकल्प उठता है श्रुतज्ञानमे तो संशय वगैरह जितने भी विकल्प है उन सबका सम्बंध श्रुतज्ञानसे है। सीप है या चादी, ऐसा जो बोध होता है उसका सम्बंध श्रुतज्ञानसे है। वहां जो सफेदी समझमे आयी वह भी यद्यपि श्रुतज्ञान है, उससे प्रथम जो प्रतिभासमे आया वह मतिज्ञानका विषय है, उसमे सदेह नहीं, उसमे विकल्प नहीं, उसमे आकुलता नहीं।

प्रत्यक्ष ज्ञानोंमें विकल्पका अभाव—प्रत्यक्षज्ञान सभी निर्विकल्प होते हैं। अवधिज्ञानसे जो कुछ जान लिया अब उसका जो मुनिजन वर्णन करते हैं, दूसरोको समझाते हैं, वह अवधिज्ञान का काम नहीं। अवधिज्ञानसे जानकर फिर उसकी स्मृति हुई, स्मृतिके बाद श्रुतज्ञानसे उसका उत्तर दिया। अवधिज्ञानसे जो जाना गया वह तो जाना गया। जानकर अपने आपके लिए भी कुछ समझना, कुछ विकल्प करना, कुछ संकल्प करना अथवा दूसरो को समझाना ये सब श्रुतज्ञान की बातें हैं। हम आपमे जो ज्ञान उत्पन्न हो रहे हैं वे ज्ञान किस ढगके हैं, यह बात वहां कही जा रही है। तो विकल प्रत्यक्ष अर्थात् थोड़ा सा प्रत्यक्ष कर लेना दो प्रकारके हैं—अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान। दूर क्षेत्रमे क्या है, दूर समयमे भूत अथवा भविष्यमे क्या है? इन बातोंको जानता है अवधिज्ञान। और मन पर्ययज्ञान जानता है कि इसके मनमे क्या विचार है, यह क्या चिन्तन कर रहा है? अवधिज्ञानका भी विषय अल्प है और मन पर्ययज्ञानका भी विषय अल्प है। समस्त विषय तीन लोक तीन कालके समस्त पदार्थ तो केवल एक ज्ञानमे आते ही हैं इसलिए वह सकलप्रत्यक्ष है। यह प्रमाण है। इससे जो जाना गया है वह पदार्थ सही जाना गया है।

ज्ञानमें ही प्रमाणरूपता—लोकव्यवहारमे जैसे लोग अदालतमे पूछते हैं कि इस घटनाका क्या प्रमाण है? तो लोग पेश कर देते हैं कोई कागज, पर कागज तो प्रमाण

नहीं है। प्रमाण होता है ज्ञान। सच्चे ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। उस कागजमें जो लिखा है उसे बाचकर जो ज्ञान बनता है वह ज्ञान प्रमाण है, न कि कागज। पर उस प्रकारका ज्ञान कागज बाच कर हुआ, कागजके निमित्तसे हुआ अतः कागजमें उपचार करके कहते हैं कि लो प्रमाण यह है। कागज सामने रख दिया, पर कागज अजीब चीज वह प्रमाण कैसे बन सकता है? प्रमाण होता है ज्ञान, जिसमें संशय, विपर्यय और अनध्यवसाय नहीं होते। व्यवहारमें लोग तीन तरहके प्रमाण मानते हैं—लिखित, साक्षिणी, भक्ति। एक तो लिखा हुआ, दूसरा गवाह और तीसरा कब्जा। यदि किसीका कब्जा है किसी वस्तु पर तो कहते हैं कि लो हमारा यही प्रमाण है कि कब्जा चला आ रहा है अथवा कोई गवाह हो तो कहते हैं कि यह प्रमाण है अथवा कोई लिखित दस्तावेज है तो वह प्रमाण है, लेकिन ये तीनों बातें उपचारसे हैं। वास्तवमें तो ज्ञानको ही प्रमाण कहते हैं। लिखित कागजको देखकर जो बोध किया वह बोध प्रमाण है। गवाहकी बात सुन करके जो ज्ञान किया वह ज्ञान प्रमाण है अथवा कब्जा निरख करके जो ज्ञान हुआ कि यह तो इसकी चीज है, चली आयी है, इसके अन्दरमें है, जो भी ज्ञान हो, जितने अशके लिए ज्ञान हो वह प्रमाण है। तो प्रमाणसे पदार्थकी परीक्षा होती है।

आत्मज्ञानके उपायभूत ज्ञानके विलासोंकी चर्चा—भैया। हमें करना है आत्माका ज्ञान, आनन्दका ज्ञान। आनन्दका स्वरूप क्या है, आत्माका स्वरूप क्या है, यह समझना है तो इसके समझनेका उपाय पहिले तो लक्षण कहा था। निर्दोष लक्षणसे आत्मतत्त्वका परिज्ञान होगा। लक्षण भी बताया गया था चैतन्यस्वरूप, ज्ञानभाव सहज ज्ञान। अब लक्षणकी बात कहकर यहाँ प्रमाणकी बात कह रहे हैं कि ज्ञानसे ही पदार्थका परिचय होता है। जिस ज्ञानसे पदार्थका परिचय होता है उस ज्ञानका विवरण किया जा रहा है कि वे ज्ञान किस-किस ढंगके होते हैं? तो प्रत्यक्ष दो प्रकारके हैं—एकदेश प्रत्यक्ष और सकल प्रत्यक्ष। एकदेश प्रत्यक्षमें तो थोड़ासा पदार्थ जाना जाता है, पर जाना जाता है आत्मबलसे। इन्द्रिय और मनकी सहायता लिए बिना ऐसे प्रत्यक्ष दो तरहके होते हैं—अवधिज्ञान और मन पर्यय-ज्ञान। अवधिज्ञानसे तो दूर क्षेत्र, दूर कालके रूपी पदार्थ जाने जाते हैं, पर सम्यग्दृष्टि हो तो उसे तो सच्चा अवधिज्ञान होता है और वह होता है अवधिदर्शनपूर्वक।

मिथ्यादृष्टिके कुअवधिज्ञानकी पद्धतिका दिग्दर्शन—मिथ्यादृष्टिके अवधिज्ञान हो तो उसे खोटा अवधिज्ञान होता है—कुअवधिज्ञान और उससे पहिले अवधिदर्शन नहीं होता। कुअवधिज्ञानमें पदार्थ तो जाना जाता है मगर इसही ढंगसे जाना जाता है कि जो एक अहित करने की दिशा लिए हुए होता है। जैसे नरकोमें नारकियोंको कुअवधिज्ञान होता है तो जो सामने नारकी है वह चाहे पूर्वभवका माताका जीव हो पर उसे निरखकर वह



सोचेगा तो यही सोचेगा कि इसने तो मेरी आंखोमे सलाई चुभोकर मेरी आखें फोड़नेका यत्न किया था, हालांकि उस मा ने आखोमे ज्योति बढानेके लिए सलाई द्वारा अंजन लगाया था, पर उसे ऐसा कुअवधिज्ञान होता है, खोटा ज्ञान होता है कि इसने तो मेरा अहित ही विचारा था । एक बड़ी प्रसिद्ध घटना है आदिनाथ भगवानके पूर्वभवके समयकी । आदिनाथ भगवानका जीव कोई राजा था तब उसे मंत्री प्रतिबोध रहा था निकट भव्य जानकर, तो उसमे एक कथा कह रहा था कि आपके वंशजो मे एक अरविन्द नामका राजा था । उसे एक बार बड़े जोरका ज्वर आया । ऊपरकी छतमे कोई दो छिपकलियाँ लड रही थी तो एक छिपकली की पूंछ टूट गई, उसके खूनके दो चार बूँद उस अरविन्द राजाके शरीरपर पड़े । उन खूनके बूँदोसे राजाको बडा चैन सा मिला । सो उसने अपने पुत्रोको यह आदेश दिया कि ऐ पुत्रो, जावो कहीसे हिरण, खरगोश, बनगाये आदि मारकर उनका खून लावो और एक खूनकी बावडी बनाओ हम उसमे नहाकर तृप्त होगे । तो वे दो पुत्र बोले कि पिता जी इतना खून कहासे लाया जाय ? वह अरविन्द राजा कुअवधिज्ञानी था, मिथ्यादृष्टि था । उसने बताया कि अमुक जंगलमे जावो, उस जंगलमे बहुतसे हिरण खरगोश आदिक जानवर है । वे लडके उस जंगलमे गए तो वहाँ एक मुनिराज बैठे हुए थे । उन्होने अवधिज्ञानसे, मनःपर्ययज्ञानसे सब कुछ जान लिया । मुनिराज बोले— देखो पुत्रो, तुम किसका खून लेने के लिए जा रहे हो ? कुछ धर्मोपदेश दिया, आत्माका स्वरूप कहा, आत्माके एकत्वका वर्णन किया । आखिर वे दोनो राजकुमार बोले कि हमारे पिता तो बडे ज्ञानवान है, वे तो आगे पीछे की भी बातें बता देते हैं, उन्होने बताया है कि इस जंगलमे बहुतसे पशु है, वहाँसे खून लावो । तो मुनिराज बोले कि वह तो मिथ्यादृष्टि है, उसके कहनेमे आकर जो तुम खून करोगे तो इसका पाप कौन लादेगा ? इसका दुख किसे भोगना पडेगा ? तो वे दोनो राजकुमार बोले कि मेरे पिता मिथ्यादृष्टि हैं यह तुमने कैसे जाना ? तो मुनिराजने कहा कि अच्छा तुम वापिस जावो और राजासे पूछो कि उस जंगलमे और क्या है ? उसे तो खराब खराब ही बातें सूझेंगी । वह यह न बता सकेगा कि वहा पर कोई मुनिराज बिराजे है । वे राजपुत्र वापिस गए । राजासे बोले—पिता जी उस जंगलमे और कौन-कौन है ? तो राजाने कहा कि वहां रीछ हैं, खरगोश है, और और भी बहुतसे नाम बताये, पर यह न बता सका कि वहा पर कोई ज्ञानी ध्यानी मुनिराज भी रहते है । उन राजपुत्रोको निश्चय हो गया कि हमारा पिता मिथ्यादृष्टि है । उसका इतना पापमयी अभिप्राय है तो निश्चय ही नरक जायगा । लेकिन पिता का हुक्म तो बजाना ही था सो जीवोकी हिंसा तो न की, पर खून जैसा ही लाखका रंग एक वादडीमे भरवा दिया । परन्तु राजा जब उस बावडीमे नहाने गया और समझ लिया कि यह खून नहीं है

तो नगी कटारी लेकर अपने पुत्रोंको मारने दीडा। वे राजपुत्र भागे जा रहे थे। राजा अरविन्द उका पीछा किए था। रास्तेमे उस राजाके ऐसी ठोकर लगी कि वह जमीनमे गिर गया और उसकी ही कटारी उसके पेटमे समा गयी। वही वह राजा मरकर नरक गया। तो कुअवधिज्ञानके विषयमे कह रहे है कि उसमे दूर क्षेत्रकी बात तो जानी जाती है पर छोटे ही छोटे दृश्य नजर आते है, परन्तु जो सम्यग्दृष्टि जन होते है उनका अवधिज्ञान सत्य अवधिज्ञान होता है। अवधिके दर्शन या अन्य दर्शनोमे एक आत्मावलम्बनसे सामान्य प्रतिभास होता है और उस प्रतिभासपूर्वक ज्ञान होता है छद्मस्थ जीवोको, किन्तु जिन्हे कुअवधिज्ञान है उनके वह ज्ञान कुमति ज्ञानपूर्वक होता है और कुमति ज्ञानसे पहिले जो दर्शन हुआ वह दर्शन परम्परया कारण बनता है।

प्रमाणके भेदोंमें अवधिज्ञानके प्रकार—प्रमाणके दो भेद कहे गये—परोक्ष और प्रत्यक्ष। प्रत्यक्षके दो भेद बताये—एकदेश प्रत्यक्ष और सकलप्रत्यक्ष। एकदेश प्रत्यक्षके दो भेद हैं—अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान। इनमे से अवधिज्ञानकी यह चर्चा चल रही है। अवधिज्ञान तीन प्रकारके होते है—देशावधि, परमावधि और सर्वावधि। इनमे से परमावधि और सर्वावधि तो मुनियोके ही होता है और देशावधि चारो गतियोंके जीवोके होता है। कोई तिर्यञ्च भी ऐसे होते है कि जिनके अवधिज्ञान हो सकता है। नारकी, मनुष्य और देवोंके देशावधि के सम्बन्धमें अब कुछ प्रकार बताये जायेंगे कि देशावधि ज्ञान कतने ढगसे होता है? यह ज्ञान चारो गतियोमे हो सकता है, याने थोडा अवधिज्ञान एक साधारण रूपका अवधिज्ञान। इन्द्रिय और मनकी सहायता लिए बिना केवल आत्मबलसे होता है उस अवधिज्ञानके अब भेद बताये जायेंगे।

निज ज्ञानवैभवके परिचयकी व उपयोगकी उपयोगिता—सभी जीव ज्ञानमय हैं। ज्ञानमय आत्माका ज्ञान कितने तक प्रकट होता है, उस सम्बन्धको लेकर उस ज्ञानसे पदार्थ परिचय होता है, यह चर्चा चल रही है। ज्ञानविकासके विस्तारको समझकर यह निर्णय करना है कि पदार्थोंके जाननेके उपाय ऐसे ऐसे ज्ञान होते है। ज्ञान ५ प्रकारके बताये गए हैं। सिद्धान्त शास्त्रोमे पढ लेते हैं, तत्त्वार्थ सूत्रमे पढ लेते है पर उनका क्या मतलब है, यह जाननेकी न उनकी इच्छा है, न प्रयत्न है। कभी जाननेके लिए कहा जाय या जाननेकी बात बोली जाय तो वह कठिन मालूम होती है, बुद्धिपर जोर आता है और चाहते यह हैं कि यह बात क्या सुनाते, कोई ऐसी बात होना चाहिए जो चटपट हो, लेकिन अपने आपके ज्ञान की बात जो उच्च विकासकी है, उसका परिचय होनेसे अपने अन्त यह साहस जगता कि अहो मैं तो ऐसे-ऐसे वैभव वाला हूँ, मेरा ज्ञान-वैभव तो ऐसा महान है, तो अपने छोटे मोटे

इन ज्ञानोमे या इन थोड़ेसे लगावोमें चित्त न रहेगा । संसारमे क्लेश अज्ञानका है । अज्ञान को छोड़कर और कोई क्लेश ही नहीं । जो जीव दुःखी है वे किसी न किसी प्रकारके अज्ञान में है, इसलिये दुःखी है । ज्ञान तो सही यह है जब ज्ञानमे ज्ञानका विशुद्ध स्वरूप समाया हो । अब आप सोच लीजिए कि जिस जीवके ज्ञानमें केवल सहज ज्ञान ज्ञानप्रकाश चैतन्य-मात्र निज ज्योति समाई हुई हो उस उपयोगमे आकुलताका कोई काम है क्या ? वहाँ आकुलता रच मात्र नहीं । राग त्यागि पहुँचूँ निज धाम । आकुलताका फिर क्या काम ॥ बाह्य-पदार्थविषयक ज्ञानोको छोड़कर यदि सहज ज्ञान स्वभावमात्र इस निज तत्त्वमे पहुँचें तो आकुलताका फिर कोई काम नहीं रहता । तब अपने आपके स्वरूपके विकासके वैभवके महत्ताकी जानकारी तो अवश्य कर लेना चाहिए । यही जानकारी न की, निजस्वरूपकी ही समझ न आयी तो बाकी समझोसे तो कोई काम नहीं बन सकता ।

ज्ञानोंमें प्रत्यक्ष व परोक्षरूपता—ज्ञानके इन ५ प्रकारोमे से मति, श्रुत, अवधि, मन पर्यय और केवल, इनमे से मतिज्ञान और श्रुतज्ञान तो परोक्षज्ञान है, इनकी जानकारीमे तो इन्द्रिय और मनकी सहायता लेनी होती है, पर अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान के परिणामनमे इन्द्रिय और मनकी सहायता नहीं होती । ये तीन प्रत्यक्षज्ञान कहलाते हैं । जैसे कि लोकव्यवहारमे लोग कहते कि हमने इसे प्रत्यक्ष आँखो देखा, तो उनका यह कहना औपचारिक है । आँखोसे देखनेका नाम प्रत्यक्षज्ञान नहीं, वह तो परोक्षज्ञान है, क्योंकि उसमे इन्द्रिय और मनका सहारा लिया गया है, लेकिन परोक्ष होनेपर भी यहाँ एकदेश स्पष्ट प्रतिभास किया जा रहा है, इस नातेसे उसे प्रत्यक्ष कहते हैं, तो भला जो प्रत्यक्ष नहीं है, परोक्ष है उसमे भी जब हमारा स्पष्ट प्रतिभास हो रहा तो जो सही प्रत्यक्ष ज्ञान है उनमें कितना स्पष्ट प्रतिभास होता होगा ? इन तीन प्रत्यक्ष ज्ञानोमे से अवधिज्ञान और मन पर्यय-ज्ञान ये दो ज्ञान तो विकलप्रत्यक्ष है, एकदेश जानते हैं । उसमे अवधिज्ञानकी चर्चा चल रही है कि अवधिज्ञानका कितना फैलाव है ? यहाँ तो लोग अवधिज्ञानकी बात सुनकर भी प्रभावित हो जायेंगे । ओह ! ये कैसे ऊँचे अवधिज्ञानी हैं । कोई मुनि अवधिज्ञानी हो और वह आगे पीछेकी बात बताने लगे तो लोगोकी श्रद्धा बढ़ती है । लोगो पर प्रभाव होता है । अवधिज्ञानसे भी बढ़कर मन पर्ययज्ञान है और सर्वोत्कृष्ट है केवलज्ञान । उसकी बात भी आगे आयगी, पर इस समय अवधिज्ञानकी बात सुनो ।

अवधिज्ञानके तीन व दो प्रकार—अवधिज्ञान होता है तीन प्रकारका—देशावधि, परमावधि और सर्वावधि । एकदेश याने थोड़ा अवधिज्ञान होना सो देशावधि है । उत्कृष्ट अवधिज्ञान होना सो परमावधि है, और सर्वका अवधिज्ञान होना सो सर्वावधि है । इन तीनोंमे परमावधि और सर्वावधिज्ञान तो मुनियोके ही हो सकता है, अन्यके नहीं, ।

वह भी उसी भवसे मोक्ष जाने वाले मुनियोके हो सकता, पर देशावधि ज्ञान चारो गतियोके जीवोमे होता है। अवधिज्ञानके ऐसे भी दो भेद हैं—भवप्रत्यय और गुणप्रत्यय। भवप्रत्ययका अर्थ है कि भवका निमित्त पाकर अवधिज्ञान नियमसे होता ही है। जैसे देव और नारकी इन जीवोके अवधिज्ञान नियमसे होता है। यदि देव नारकी कोई मिथ्यादृष्टि है तो कुअवधिज्ञान होगा और सम्यग्दृष्टि है तो सुअवधिज्ञान होगा, पर वह भव ऐसा है कि उस भवमे अवधिज्ञान होता ही है। इसे कहते हैं भवप्रत्यय अवधिज्ञान। गुणप्रत्यय अवधिज्ञान जहाँ भवका नियम नहीं है किन्तु जैसा क्षयोपशम हो, अवधिज्ञानावरणका पर्दा हटा हो उस हटावके माफिक अवधिज्ञान होना याने जिसमे क्षयोपशम कारण है, भव कारण नहीं, उसको कहते हैं गुणप्रत्यय, और जो उस भवका निमित्त पाकर नियमसे अवधिज्ञान हो उसे कहते हैं भवप्रत्यय। भवप्रत्यय देशावधि ही होता है और गुणप्रत्यय तीनो प्रकारके होते हैं।

अवधिज्ञानके छह प्रकारोंमें प्रथम अनुगामी अवधिज्ञान—अब अवधिज्ञानके अन्य प्रकारसे भेद सुनो। अवधिज्ञान ६ प्रकारसे भी समझा जाता है। जैसे पहिला प्रकार है अनुगामी। अनु मायने पीछे-पीछे, गामी मायने चलना। जिस भवमे अवधिज्ञान होता है वह अवधिज्ञान की धारा मरनेके बाद अगले भवमे भी जाय, एक तो ऐसा अनुगामी अवधिज्ञान होता है। जैसे ऊँचे स्वर्गों के देव अवधिज्ञानी होते हैं और अनेकोके अनेक ज्ञान मरने पर भी यहा मनुष्य होते हैं तो यहा भी साथ आते हैं। तीर्थंकर जो पुरुष बनते हैं वे जैसे देव-गतिसे आये, मनुष्य बने तो वह अवधिज्ञान वहा और यहा मनुष्य तक बराबर रहता है, अर्थात् एक भव छोड़नेके बाद भी दूसरे भवमे अवधिज्ञान जाय उसे अनुगामी अवधिज्ञान कहते हैं। यह हुआ भव अनुगामी। अवधिज्ञान क्षेत्र अनुगामी भी होता है। जिस क्षेत्रमे जिस देशमे वनमे अवधिज्ञान उत्पन्न हुआ है उस क्षेत्रको छोड़कर दूसरे देशमे, गावमे कही जाय तो वहा भी वह अवधिज्ञान साथ जाये, इसे कहते हैं क्षेत्र अनुगामी अवधिज्ञान। और किसीके अवधिज्ञान ऐसा पुष्ट होता है कि दूसरे भवमे और दूसरे क्षेत्रमे भी जायगा उसे कहते हैं अनुगामी अवधिज्ञान।

अननुगामी अवधिज्ञान—दूसरा अवधिज्ञान होता है अननुगामी। मरनेके बाद दूसरा जन्म जहाँ लिया वहा अवधिज्ञान न जाय, ऐसे अवधिज्ञानको भव अननुगामी अवधिज्ञान कहते हैं। जिस क्षेत्रमे, वनमे देशमे अवधिज्ञान उत्पन्न हुआ है उस क्षेत्रको छोड़नेके बाद दूसरी जगह जाने पर अवधिज्ञान न रहे उसे क्षेत्र अननुगामी अवधिज्ञान कहते हैं। देखिये—कितना कमजोर यह अवधिज्ञान है कि मान लो एक वनमे विराजे हुए किसी जीव को अवधिज्ञान हो गया तो हो गया, चल रहा, अब उस जगहको छोड़कर दूसरे गाँव चला

जाय तो अवधिज्ञान न रहे, जैसे बहुतसे ऐसे कमजोर दिलके व्यक्ति रहते हैं कि जिस कमरे में रोज सोते वहाँ तो नींद आती है और कारणवश दूसरे कमरेमें खाट बिछानी पड़े तो नींद नहीं आती, बहुत देरमें आती है। यहीके श्रुत ज्ञानमें भी यही बात देखी जाती है। जैसे किसीके सत्संगमें रहकर ज्ञान चलता है, बुद्धि चलती है, बड़े तत्त्वकी बात भी समझमें आती है। वह सत्संग छूटनेके बाद, वह वातावरण, वह क्षेत्र छूटने के बाद बुद्धि नहीं चल पाती। तो ऐसे भी अवधिज्ञान होते हैं कि जिस जगहमें अवधिज्ञान होता है वह जगह छूटनेके बाद, दूसरी जगहमें पहुँचने पर अवधिज्ञान नहीं रहता। और, कुछ अनुभय अन्ननुगामी अवधिज्ञान होते हैं, न दूसरे भवमें जाये, न दूसरे क्षेत्रमें जाये।

अवधिज्ञानका आत्मरूप—यह अवधिज्ञान क्या चीज है ? इन्द्रिय और मनकी सहायताके बिना आत्मबलसे रूपी पदार्थोंका स्पष्ट प्रतिभास होता है, जिस समय अवधिज्ञानसे कोई बात जानी जा रही है उस समयमें जीवके कोई विकल्प नहीं है। विकल्पके मायने श्रुतज्ञानमें जो बात होती है वह नहीं, क्योंकि ज्ञान तो सविकल्पका ही नाम बताया गया है। निर्विकल्प दर्शन कहा गया, लेकिन ज्ञानमय श्रुतज्ञानजन्य विकल्प न हो तो उसे निर्विकल्प ज्ञान कहते हैं। जान लिया बस अवधिज्ञानसे, अब जाननेके बाद चूँकि आत्मा वही है, एक स्मरण हो गया, अब उस स्मृतिके बलपर दूसरे लोगोको बताते भी हैं कि तुम अमुक थे, यह हो। ऐसा अवधिज्ञान कुछ लोगोको लगता होगा कि बड़ी ऊँची बात है, बड़ा विकास है, ऐसा होना बड़ी कठिन बात है, लेकिन जिनको इसकी कुञ्जी प्राप्त हुई है और उस कुञ्जीपर चलते हैं उनके लिए ऐसा ज्ञान होना कोई कठिन बात नहीं है। ज्ञानविकासकी कुञ्जी है असली रागद्वेष मोह तजकर अपने आपके ज्ञानस्वरूपका उपयोग बना। यह एक ऐसा अग्निका कण है कि जिसके द्वारा आवरण कर्म जल जाते हैं और ज्ञानविकास सहज हो जाता है। हम आपको करने लायक केवल एक ही काम है, वह काम यही कि अपने सहज ज्ञानस्वरूपको जानें और ज्ञानमें उस सहज ज्ञानस्वरूपको ही अपनायें, इसके अतिरिक्त और कोई काम करने योग्य है ही नहीं और करना पड़ रहा है वह सब एक कर्मोदयकी प्रेरणापर।

सांसारिक समागमोंसे शान्तिकी आशा रखनेकी दुराशा—भैमा ! क्या रखा है यहाँ की बातोंमें ? जिस घरमें आप रहते हैं वह घर आपका नहीं है। कुछ समय बाद छूटेगा। आपका दिल माने या न माने, पर दूसरेकी बात स्पष्ट जानते हैं कि जिस घरमें रहते हैं यह घर कभी छूटेगा ही। जीव न जाने कहाँ जायगा ? उसे पक्षी चोट जायेगे या जला दिया जायगा। देहकी बात देहसे, जीवकी बात जीवसे। घर रहेगा नहीं, जिस धन वैभवको इतना सम्हाल करके रख रहे हैं यह धन वैभव आपका नहीं है। सम्हाल

कर रखते रखते भी पापका उदय आयगा तो किसी तरहसे यह निकल जायगा, सम्हाल न सकेंगे। और कहो किसी समय एकदम सभीका राष्ट्रीयकरण हो जाय तो लो सबकी सम्पदा गई। किसीकी भी न रही। तो यह तो अच्छी बात है। तुरन्त जरूर बात बुरी लगती है कि तब कुछ न रहेगा, और अच्छा यो है कि फिर ममता न रहेगी तो उस समय अवकाश मिलेगा कि आत्मध्यानमे ज्यादाह लगे। यह कोई निश्चय नहीं है कि आत्मध्यानमे लगे हों, यह तो उसके ज्ञानपर निर्भर है। लेकिन एक अवकाश तो है, और अवकाश तो परिग्रहके रहते हुए भी है। ज्ञानी पुरुष तो परिग्रहके बीच रहकर भी उसे अपना कुछ नहीं मानते। चक्रवर्ती तो छह खण्डकी विभूतिका स्वामी होनेपर भी उससे उदास रहता है, तो यह तो अपने अपने ज्ञानकी बात है, और इतना तो जरूर चित्तमे लाना चाहिए कि ऐसा लोभ न बनायें कि चाहे कुछ भी हो पर खर्चा न होगा। जैसे कोई एक मजदूर आटा खरीदनेके लिए गया। वह एक हाथमे एक रुपया लिए था, तो जब आटा ले लिया और रुपया देने लगा तो वह रुपया तो मुट्ठीमे बांधे बांधे कुछ पसेवसे गीला हो गया था, सो वह मजदूर सोचता है—ओह ! देखो यह रुपया तो रो रहा है, सो बोला—ऐ रुपये ! हम मर जाँह पर तुम्हें न भज है। सो वह बिना आटा लिए ही वापिस लौट आया और भूखा ही रहकर सो गया। यो ही समझिये कि जिन परपदार्थोंके पीछे इतनी अधिक ममता रखते वे दुःखके ही कारण बनेंगे। इससे उन परपदार्थोंकी चिंता न करे, उदयानुसार जो आना हो आये। चिंता करने से भी होना क्या है ? जहाँ रागद्वेष मोह ढीले हुए और ज्ञानमे अपना सहज ज्ञानस्वरूप समाया तो वहाँ ही यह ज्ञानविकास होगा, सच्चा वैभव बढेगा। भूठे वैभवकी ममतामे सच्चे वैभवकी बरबादी हो रही है। सत्य वैभव अपना ज्ञान है। तो जो लोग अपने वैभवकी बात सुननेमे भी आलस्यकरें उनके लिए फिर आगे कल्याणकी बात भी क्या है ? अन्य रागभरी बातोंमे चित्त रमे और रागरहित ज्ञानस्वरूपकी कथनी सुननेमे चित्त न जमे, उसका तो स्पष्ट परिणाम है कि उसका ससारमे ही चित्त रहा है, संसारमे ही वह जमना चाहता है।

वर्द्धमान और द्वीपमान अवधिज्ञान—हाँ यहाँ अवधिज्ञानकी चर्चा चल रही है कि अवधिज्ञान कोई अनुगामी भी होता है और कोई अननुगामी भी होता है और अवधिज्ञानके दो भेद ये हैं—वर्द्धमान और द्वीपमान। जब जितने रूपका ज्ञान प्रकट हुआ है उससे वह बढता ही जाय, न घटे और न ज्योका त्यो ही रहे ऐसे अवधिज्ञानको वर्द्धमान अवधिज्ञान कहते हैं। होता है ऐसा। जब विकास और निर्मलपरिणाम जीवके बंधते हैं तो सहज ही बढता चला जाता है। बढनेके मायने क्या कि कोई जीव मानो अभी दो हाथ दूर तककी बात अवधिज्ञानसे जानता था। पीछे दो दो हाथमे क्या है ? अवधिज्ञानका जघन्य क्षेत्र तो विल्कुल नजदीक है। यो समझिये कि अंगुलके असंख्यातवें भाग दूरकी बात जाने ऐसा भी

अवधिज्ञान है, उसमें भी क्षयोपशम चाहिए। इन्द्रिय मनकी सहायताके बिना हम एक अंगुल पीछेकी भी बात जान जायें यह तो क्षयोपशम साध्य बात है। तो क्षेत्र भी बढे और १० हाथ दूरकी भी बात जान गए, १० कोशकी बात जान गए, १० हजार योजनकी बात जान गये, सागरो योजनकी दूरकी बात जान गये। कालमें भी एक मिनट पीछेकी बात जान गए, १० साल पीछेकी बात जान गये, सागरो वर्ष पीछेकी बात जान गये। यो अवधिज्ञान बढ़ता जाता है। तो जो अवधिज्ञान बढ़ता ही जाय उसे वर्द्धमान अवधिज्ञान कहते हैं और जो अवधिज्ञान घटता ही जाय, जितने परिमाणमें अवधिज्ञान उत्पन्न हुआ था बस ज्यो-ज्यो समय बीतता जाता है त्यो त्यो उनका ज्ञान कम होता जाता है, ऐसे अवधिज्ञानको हीयमान अवधिज्ञान कहते हैं।

अवस्थित और अनवस्थित अवधिज्ञान—अब दो प्रकारके ज्ञान है—अवस्थित अवधिज्ञान और अनवस्थित अवधिज्ञान। जितनी दूर तकका जानने वाला, जितने लम्बे समय तकका जानने वाला, जितना सूक्ष्मसे सूक्ष्म चीजोको जानने वाला अवधिज्ञान होता है उतना ही रहे, न घटे न, बढे उसे अवस्थित अवधिज्ञान कहते हैं और जो अवधिज्ञान घटे भी, बढे भी, जितने रूपमें उत्पन्न हुआ था उससे कुछ घट भी जाय, इससे कुछ बढ भी जाय ऐसे अनवस्थित घटने बढने वाले अवधिज्ञानको अनवस्थित अवधिज्ञान कहते हैं। यह अवधिज्ञान क्या है? आत्मामें जो एक ज्ञानशक्ति है, ज्ञानगुण है उस ज्ञानगुणसे एक निरपेक्ष परिणामन है याने इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा रखे बिना परिणामन है। सर्वथा निरपेक्ष नहीं, क्योंकि अवधिज्ञानावरणके क्षयोपशमके आधीन इसका विकास है। यही मैं ज्ञानमय पदार्थ हूँ, यही मैं ज्ञानस्वरूप, जब रागद्वेष मेरे कम हो, और मुझे अपने स्वरूपमें रुचि जगे और इस ही ज्ञानस्वभावका स्पर्श बनाये रहनेमें भाव जगे तो ऐसे ऐसे ज्ञान प्रकट होते हैं। इस चर्चाको सुनकर इतनी बात तो मनमें लायें कि यदि मैं इस घर, धन, वैभव, परिजन आदिककी ममताको छोड़कर रहूँ और अपने आपके ज्ञानस्वभावके ज्ञानमें यत्न करूँ तो मेरे अतुल वैभव प्रकट होता है। सच्चा वैभव तो इस ही पुरुषार्थमें मिलेगा, बाकी जो और काम किए जा रहे हैं वे सब व्यर्थके काम हैं, ससारमें रलाने वाले काम हैं।

अवधिज्ञानमें प्रयुक्त अवधि शब्दका प्रकाश—अवधिज्ञान इस शब्दका अर्थ क्या है? अवधि कहते हैं मर्यादाको। जिस ज्ञानमें मर्यादा पड़ी हुई है कि यह ज्ञान इतने मोटे या इतने बारीक पदार्थको जान सकता है, यह ज्ञान इतने दूर क्षेत्रकी बात जान सकता है। उसे अवधिज्ञान कहते हैं। मर्यादासहित ज्ञानका नाम अवधिज्ञान है। देखिये मर्यादा तो मन पर्ययज्ञानमें भी है, ढाई द्वीप तकका इसका क्षेत्र है। और, किसके मनकी बात जान सके, किसके मनकी बात न जान सके यह भी मर्यादा है। अतः मन पर्ययज्ञान भी अवधिज्ञान

वाला है, लेकिन अवधिज्ञान इतने मात्रसे दोनोंको कहा जाय तो स्पष्टता तो नहीं आती कि क्या स्वरूप है ? ऐसे मन पर्ययज्ञानका जो खास विषय है उस विषयकी मुख्यतासे नाम धरा है मन पर्यय । मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान ये इन इन चारो ज्ञानोमे निरवधिज्ञान तो केवलज्ञान है सिर्फ और इस दृष्टिसे ५ ज्ञानोके नाम इस क्रमसे लिए जायें तो बहुत ही उत्तम है—मति, श्रुत, मन पर्यय, अवधि और केवलज्ञान । इस क्रममे यह जाहिर हो जायगा कि अवधिज्ञानके पहिलेके ज्ञान अवधि वाले हैं और उसके बादका केवलज्ञान निरवधि है । अवधिकी दृष्टिसे ५ ज्ञानोका क्रम यह होना चाहिए लेकिन चूँकि मन पर्ययज्ञान मुनियोके ही हो सकता है, अवधिज्ञान चारो गतियोमे हो सकता है । तो जो चारो गतियोमे सम्भव है उस दृष्टिसे नाम रखा गया तो मति, श्रुत, अवधि और जो केवल मुनियोमे ही सम्भव है सो है मन पर्यय और केवलज्ञान । ये १३वें गुणस्थानके केवली भगवान है ना । है वे भगवान और मुनिसे ऊँचे है, परमात्मा है, लेकिन एक धारामे इन्हे भी निर्ग्रन्थ मुनिमे शामिल किया है, जहाँ कि निर्ग्रन्थमे ५ भेद किए, वे ५ भेद कौन-कौनसे हैं ? भगवान स्नातक हैं । भगवानने अपने ज्ञानसमुद्रमे भरपूर स्नान कर लिया है । अब ये त्रिलोक त्रिकालवर्ती समस्त पदार्थोको स्पष्ट जानते है । ऐसे इन ५ प्रकारके ज्ञानोमे अवधिज्ञानकी बात बतायी जा रही है ।

मनःपर्ययज्ञान—जिन साधु पुरुषोको कोई विशिष्ट ऋद्धि उत्पन्न हो जाती है उनके किन्हीके मन पर्ययज्ञान होता है, अर्थात् दूसरेके मनमे जो विचार हो अथवा कभी विचार किया था, अथवा कभी विचार उत्पन्न होगा, वह सब मन पर्यय ज्ञानी साधु पुरुष जान लेते हैं । यद्यपि ऐसा लगता होगा कि दूसरेके मनकी बात तो यहाँ भी अनेक लोग समझ लेते है लेकिन यह उनकी समझ प्रत्यक्ष और स्पष्ट नहीं है । मन पर्यय ज्ञानीको प्रत्यक्ष और स्पष्ट ज्ञान होता है । यहाँ हम आप जो दूसरेके मनकी परख करते है कोई चिह्न देखकर, कोई वचन देखकर, कोई सकल सूरत देखकर, इन्ही चिह्नोंसे हम विचारका अनुमान करते है, यह प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं है, अवधिज्ञानकी अपेक्षा मन पर्ययज्ञानमें विशेष निर्मलता है । अवधिज्ञान तो चारो गतिके जीवोको हो सकता है, लेकिन मन पर्ययज्ञान मनुष्योके ही होगा । मनुष्योमे साधुवोके ही होगा, और साधुवोमे भी जो विशिष्ट ऋद्धिधारी साधु हैं उनके ही होगा । यो विशेष निर्मलता कारण है मन पर्ययज्ञान उत्पन्न होनेमे । मन पर्ययज्ञानमे भी सीमा पड़ी हुई है, क्योंकि यह विकलप्रत्यक्षका भेद है । यह बात पहिले बता दी गई थी कि मन पर्ययज्ञानमे भी सीमा पड़ी हुई है और नियमित ज्ञान होनेके कारण ५ ज्ञानोका क्रम इस प्रकार भी रखा जाय तो भी सगत है । मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, मन पर्ययज्ञान, अवधिज्ञान और केवलज्ञान । अवधिज्ञान और अवधिज्ञानके पहिलेके समस्त ज्ञान मर्यादा रखकर जानते है और अतिम केवलज्ञान निरुपाधि है, लेकिन मन पर्ययज्ञानकी विशेषता, मनःपर्ययज्ञानमे

स्वामीकी पूज्यता ऋद्धिधारी मुनीश्वरोमे ही हो सकती है। इस पूज्यताके नातेसे मन पर्यय ज्ञानको केवलज्ञानके पास रखा गया है। तो यह बताया जा रहा है कि हम आप ज्ञानमय पदार्थ है और हम आपमे कितना विशिष्ट ज्ञान करनेका वैभव पडा हुआ है, उसका तो ख्याल नहीं करते और जडपदार्थोमे जडता बना बनाकर रागद्वेष कर करके अपने जीवनके इन दुर्लभ क्षणोको व्यर्थ खोया जा रहा है। जिस ज्ञानसे हम पदार्थ जानते हैं वे ज्ञान कैसे कैसे हैं इसकी चर्चा यहाँ चल रही है। तो मन पर्ययज्ञान, दूसरेके मनमे जो विचार आया था, आया होगा, आयगा, उस सबको जाना जाता है मन.पर्ययज्ञानसे।

मनः पर्ययज्ञानके प्रकार—मन पर्ययज्ञान दो प्रकारके होते हैं.. एक ऋजुमति और दूसरा विपुलमति, अर्थात् सरल मनमें रहने वाले विचारको जाना जावे उसे ऋजुमति मन पर्ययज्ञान कहते हैं और जो कठिनसे कठिन मायाचारमे रहने वाले विचारोको जान जावे सो विपुलमति मन पर्ययज्ञान है। सरल मनकी बात जाननेमे जितना क्षयोपशम है उससे विशिष्ट शक्तिविकास मायाचारीके मनकी बात परखना है। तो चाहे कैसा ही कुटिल मन हो, उसने जो बात विचारा, जो बात विचार रहा है वह सब मन पर्यय विपुलमति ज्ञानमे बराबर आता है। देखिये — मनमे तो हो और कुछ, वचनसे बोला जा रहा हो और कुछ, ऐसे पुरुषकी विचारधाराको परखना बड़े ज्ञानीका काम है, और सरल मनमे जो विचार आये उनको जानना सुगम है। तो इन दो ज्ञानोमे जो विपुलमति मनःपर्ययज्ञानी है वे नियम से मोक्ष जायेंगे। मन पर्ययज्ञानके बाद केवलज्ञान होगा, उसके बाद मुक्ति होगी। मोक्षगामी पुरुषोके ही विपुलमति मन पर्ययज्ञान हो सकता है। और जिनके ऋजुमति मन पर्ययज्ञान हो अर्थात् जो सरल मनकी बातोको जानें वे मोक्षगामी हो अथवा न हो। जायेंगे अवश्य कभी न कभी मोक्ष क्योंकि सम्यग्दृष्टि हो चुके। सम्यग्दृष्टि साधु सयमी मुनियोके ही मन पर्ययज्ञान हो सकता है।

केवलज्ञानका अनुपम प्रकाश—अब अतिम ज्ञान है निरवधि केवलज्ञान। जरा अपने आपको सम्हालकर सुनना है। केवलज्ञान सबका स्वभाव है। हम आप सब जीव केवल ज्ञानमय बन जायें ऐसा स्वभाव पडा हुआ है। ज्ञानमय है ना हम आप ? ज्ञान ही आत्मा है, वह ज्ञान ही ज्ञान आत्मा रह जाय, ज्ञानपर पर्दा कुछ न रहे, लो केवलज्ञान हो गया। केवलज्ञान होनेमे कोई चीज बाहरसे जोड़नी नहीं पडती, किन्तु जो कुछ रागद्वेष, विकार, अपराध आदि लगे हुए है उनको दूर हटानेकी आवश्यकता है। तो केवलज्ञान तो स्वभावकी चीज रही, विकार हटे कि स्वभाव प्रकट हो जायगा। ऐसा केवलज्ञान हम आपका स्वभाव है। इतना बड़ा वैभव है। हम आप जिन परमात्माकी मूर्तिके दर्शन करने रोज आते हैं, छुटने टेकते हैं, विदती वरते हैं, ऐसा हो जाना तो हम आपका स्वरूप है।

तो क्यों जी, ऐसा दास बना रहना, ऐसा रोज विनती पूजन आदि करते रहना, यही हमेशा चाहिये या जैसा प्रभुका ज्ञानानन्दमय स्वभाव है उस स्वभावका विकास चाहिए ? इन दोनों का निर्णय तो करो । भगवानके चरणोमे भक्ति तब तकके ही लिए है जब तक कि इस स्वभावका विकास न हो । पूजनके अन्तमे उपासक जन बोलते भी हैं—

तब पद मेरे हियमे, मम हिय तब पुनीत चरणनमे ।

तब लौ लीन रहो प्रभु हियमे, जब लौ मुक्ति न पाऊँ ॥

हे प्रभो ! तुम्हारे चरणकमल मेरे हृदयमे विराजें । तब तक विराजे रहे जब तक कि मैं मुक्ति प्राप्त कर लूँ । तो सुननेमे ऐसा लगता है कि जो भक्तिकी पद्धति है उस पद्धति मे न तो शर्त लगती है, न कोई खुदगर्जकी बात कही जाती है, लेकिन इस पदमे तो शर्त लगती है, न कोई खुदगर्जकी बात कही जाती है, लेकिन इस पदमे तो शर्त सीधी लगा दी कि जब तक मुझे मोक्ष न हो तब तक आपके चरणोमे मेरा हृदय रहे, और फिर खुदगर्जी भी साबित होती है । जब तक कि भगवान न हो जायें तब तक भगवानके चरणोमे मेरा चित्त रहे । अगर कोई वस्तुस्वरूपका सही जानकार ज्ञानी पुरुष है तो वह सही स्वरूपसे कभी अपना मुख मोड़ नहीं सकता । वह जानता है कि प्रभुके चरणोमे भक्ति करते रहना यह भी तो ससारका रूप है । ज्ञानी तो विकारभावको स्वीकार ही नहीं करता । जो विकार है सो परभाव है, अन्य है, अधर्म है, और जो अविकार ज्ञानस्वभाव है सो निज है, धर्म है, उस धर्मको स्वीकार करना है । तो ऐसी पवित्र भावना और पवित्र निर्णय रखने वाला ज्ञानी कैसे सही सिद्धान्तसे अपना मुख मोड़ सकता है ? तो केवलज्ञानकी बात कही जा रही है कि ऐसा केवलज्ञान जिस प्रभुके प्रकट हुआ है, तीन लोक तीन कालके समस्त पदार्थों को एक साथ स्पष्ट जानते है । ऐसा ज्ञान हो जाना हम आपके स्वरूपमे हैं, स्वभावमे है । रुचि करें स्वभावकी तो स्वभावकी बात प्रकट होगी । रुचि करें विकारकी तो विकारकी बात प्रकट होगी ।

आत्महितके लिये अपनी वृत्तिकी हितरूपता व अहितरूपताके निर्णयकी आवश्यकता— भैया ! निर्णय करलो कि विकारमे, विषयमे हित है या अविकार ज्ञानस्वभावमे मग्न होनेमे हित है ? धर्मपालन करने के लिए बड़े-बड़े प्रोग्राम बनाये जाते हैं, बड़े श्रम किए जाते हैं पसीना भी आने लगता है, लोग थक भी जाते हैं और बहुत बोलना भी पड़ता है । प्रबध, लडाईं झगड़े भी बीच-बीचमे आते हैं, ऐसे धार्मिक समारोह उत्सव, धर्मपालन, विधान आदिक करने वाले लोग चाहे इन बातोसे विश्राम ले लें लेकिन एक बार यह निर्णय तो कर ही लें कि धर्म क्या चीज है और धर्मका पालन होता किस प्रकार है ? धर्म है मेरे आत्माका स्वभाव जो सहज है, शाश्वत है, स्वतः सिद्ध है उस धर्मकी अथवा कहो कि

आत्मस्वभावकी दृष्टि रखना, उसकी ही रुचि करना, उसका ही उपयोग बनाना और उसके ही उपयोगमें रहे रहना, यही है धर्मपालन । क्योंकि धर्म उसे कहते हैं जो प्राणीको दुःखों से छुटाकर उत्तम आनन्द स्वरूपमें स्थिर कर दे । तो यही धर्मपालन संसारके समस्त दुःखों से छुटाकर जीवको इस आनन्दमें धारण करा देता है । धर्म नाम उसका है कि जो बात पदार्थ में स्वभाव रूपसे रहे । तो मुझमें स्वभावरूपसे रहने वाला चैतन्यभाव है, ज्ञानभाव है, उस ज्ञानभावमें दृष्टि होना, उपयोग होना, उसमें रमना, यही धर्मपालन है । अब सोच लीजिए जहाँ विकार रुचते हैं अथवा धर्मके नाम पर दिल बहलावाकी बातें ही रुचती हैं, अपने ज्ञानस्वभावमें पहुँचनेका पौरुष भी नहीं करते हैं उनकी क्या धर्मपालनकी स्थिति है ? वे तो अधर्मकी रुचि करते हैं, विकारकी रुचि करते हैं । तो धर्मपालनका प्रभाव है यह कि केवलज्ञान प्रकट हो जाता है । केवलज्ञान पानेके लिए केवलज्ञानकी दृष्टि चाहिए । केवल मायने सिर्फ ज्ञान, ज्ञानभाव, केवल जाननस्वभाव, ज्योति, उसकी दृष्टि चाहिए कि केवल ज्ञान हो जायगा । इसको सकल प्रत्यक्षज्ञान कहते हैं । तीन लोक तीन काल व अलोक सम्बन्धी समस्त द्रव्य, गुण, पर्यायोंको एक साथ केवल आत्मशक्तिसे स्पष्ट जान लेना सकल प्रत्यक्ष कहलाता है ।

ज्ञानका सौक्ष्म्य और विस्तार—ज्ञानका स्वरूप कितना सूक्ष्म है, देखिये सूक्ष्म चीज वह होती है जिसका विस्तार बहुत अधिक हो । बहुत अधिक विस्तार वाला ही सूक्ष्म बन सकता है । अल्पपरिमाण वाला सूक्ष्म नहीं होता । इसी कारण यदि यह कह दिया जाय कि सूक्ष्ममें स्थूल चीज समा जाती है, लोगोंका तो यह ख्याल है कि स्थूलमें सूक्ष्म चीज समाती है मगर विवेकपूर्वक विचार करनेसे यह ज्ञात होगा कि सूक्ष्म चीजमें स्थूल चीज समाती है विस्तार सूक्ष्मका अधिक होता है, स्थूलका परिमाण थोड़ा होता है । जैसे आजकलके वैज्ञानिक लोग कहते हैं कि पृथ्वीका भाग थोड़ा है और जलका भाग अधिक है । पृथ्वीके चारों ओर जल है, पृथ्वी एक द्वीप की तरह है । इसको यदि यह कह दिया जाय कि जल में पृथ्वी समायी हुई है तो यह कोई अत्युक्ति न होगी । अब जरा सिद्धान्तको लेकर भी देखो तो यहाँ मध्यलोकमें पृथ्वीका हिस्सा थोड़ा है, जलका हिस्सा अधिक है । बीचमें जम्बूद्वीप है जो एक तरफ एक लाख योजनका है, उससे दूना घेरकर लवण समुद्र है, तब समझ लो कि जम्बूद्वीपसे लवणसमुद्र कितना बड़ा है । यो दो दो लाख सभी तरफ बड़ा है तो जरा सोचो तो सही कि उसका कितना बड़ा परिमाण हो गया ? उससे दूना दूसरा द्वीप है, उससे दूना उसे घेर कर तीसरा द्वीप समान है । इस तरह दूने-दूने परिमाण वाले द्वीप और समुद्र होते गए हैं । अन्तमें एक समुद्र है, जिसका नाम स्वयंभूरमण समुद्र है । तो हिसाब करके देखो कि जितना विस्तार उस अंतिम समुद्रका है, सारे द्वीप समुद्रका मिल

कर भी उतना विस्तार नहीं हो सकता । फिर समझ लो कि बाकीमे आधे समुद्र और आधे द्वीप । तो पृथ्वीसे उस समुद्रकी सख्या ४-६ गुनासे भी अधिक हो जायगी । तो समुद्रके जलका परिमाण अधिक है । क्यों अधिक है ? वैज्ञानिक ढंगसे तो कोई यो उत्तर देगा कि चूँकि पृथ्वीसे जल पतला होता है इसलिए पृथ्वीमे जल समाया है । पतलेमे मोटी चीज समायी हुई है । सूक्ष्ममे स्थूल चीज गर्भित हो जाती है । अब देखो—जितना जलका परिमाण है वह सारा जल, सारी पृथ्वी, सब हवामे समायी हैं । हवाका विस्तार जलसे अधिक है । उस समुद्रसे बाहर भी हवा है । और सारे लोकमे हवा है । और जहाँ पौद्गलिक पिण्ड नहीं पाया जाता वहाँ भी हवा है वातवलयके रूप मे ।

तो हवाका विस्तार अधिक है और हवामे जल भी समाया है और पृथ्वी भी । और, हवासे पतला है आकाश । तो आकाशका विस्तार हवासे भी अधिक है । हवा ज्यादाहसे ज्यादाह तीन लोक तक ही है, परन्तु आकाश लोकसे भी बाहर है । अलोकाकाश जिसे कहते हैं । आकाशका विस्तार असीम है । उसका अन्त ही नहीं है । और वह इन सबसे पतला है । हवाको तो रबडमे बन्द करके रख लिया जाता है । उसे मोटरके ट्यूबोमे भरकर हजारो मील तक ले जाया जाता है । मगर आकाशको रोककर किसी थैलेमे भरकर कोई कहीं ले जा सकता है क्या ? नहीं ले जा सकता । तो यह आकाश हवासे भी पतला है । अब देखिये कि सारी पृथ्वी, सारा पानी, सारी हवा, सारा आकाश ये सब केवलज्ञानके एक कोनेमे समाये हुए हैं । ज्ञानका इतना बड़ा विस्तार है कि ये सब एक अंशरूप मालूम पड़ रहे हैं । उस केवलज्ञानमे इतनी सामर्थ्य है कि ऐसे ऐसे समस्त आकाश, हवा आदिक कितने ही हो, अनन्त भी हो तो भी केवलज्ञानमे भलक जाते हैं । क्यों ऐसा होता है ? ज्ञान जो जाननेका काम करता है सो पदार्थमे जा जाकर जाननेका काम नहीं करता किन्तु ज्ञानमे स्वभाव ही ऐसा है कि जो सत् हो, जो है वह सब ज्ञानमे आयेगा ही । तो अगर ऐसे अनन्त पदार्थ, अनन्त लोक और भी सत् होते तो सत्त्वके नातेसे उन सबको ज्ञानमे आना ही पड़ता । इस कारण यह कहा जाता कि केवल ज्ञानका इतना बड़ा विषय है कि उस केवलज्ञानमे ऐसे लोक अनन्त भी होते तो वे सब उस ज्ञानमे प्रतिभात हो जाते । तब समझिये कि ज्ञान कितना सूक्ष्म है और कितने महान विस्तार वाला है ? ऐसा ज्ञान प्रकट हो जाता ।

केवल ज्ञानकी महिमा—जिस ज्ञानमे आनन्द ही आनन्द बसा हुआ है, जहाँ सब कुछ जान लिया, अब उसे आकुलता क्या ? प्रथम तो वीतराग भगवानको इस कारण आकुलता नहीं कि उनके रागद्वेष मोह नहीं है । जहाँ रागद्वेष मोह हो आकुलता वहाँ ही हो सकती है, एक बात । दूसरी बात साथ साथ यह भी जान लीजिए कि जिसमे समस्त

त्रिलोक, त्रिकालवर्ती समस्त पदार्थोंको जान लिया, तो ऐसा जानने के कारण भी आकुलता का अवकाश नहीं रह सकता। हम आप लोग, आकुलित क्यों हैं? सब बातोंका ज्ञान भी नहीं है, सब बातोंकी जानकारीकी जिज्ञासा भी नहीं है।

जब कोई काम करते हैं तो काम करनेका राग है इस कारण भी आकुलता है। पर साथ ही साथ उस कार्यके बारेमें जिज्ञासा भी है कि इतना हो गया, इतना और होना चाहिए, यो उसके ज्ञानकी भावना भी बनी हुई है। तो आकुलतामें कारण साक्षात् और परम्पर्या ये दोनों हैं। प्रभु सर्वज्ञ है और वीतराग है इस कारण उनकी ऐसी महिमा है कि उनके कोई आकुलता नहीं जगती। जहाँ आकुलता न हो, केवल आनन्दस्वरूप ही बना हुआ हो, ऐसा वैभव पा लेना योग्य है या यहाँके विनाशीक कर्मके प्रेरे इन परिजन और इन वैभवोंमें लगाव रखना, यह योग्य है? जरा विवेकपूर्वक सोचो और अपने आपपर दया करते हुए तो सोचो तो यह सहज विदित हो जायगा कि अपने आपके इस ज्ञानवैभवका विकास करनेमें ही बुद्धिमानी है, बाकी काम तो बेकार है और उनमें तो समय गंवाना है। समय गंवानेके बावजूद भी अन्तमें हाथ कुछ नहीं रहता। कितना ही धन कमा लिया जाय, कितना ही परिचय बना लिया जाय। आखिर आखिरी सबकी यही है कि हाथ कुछ न रहेगा, सब कुछ छोड़कर जाना पड़ेगा। लगे भी रहे जिन्दगीभर और जिनमें लगेकर ऐसी आकुलता मचाई, ऐसे दुर्लभ मानवजीवनको गमाया और फल यह हुआ कि मिला कुछ नहीं, बल्कि पाप—कोपला, दुर्गति, ये ही हाथ लगे। भला बतलाओ—ऐसे कार्य करना क्या कोई विवेक का कार्य कहा जा सकता है? विवेक तो इसमें है कि ऐसी अपने ज्ञानस्वभावकी आराधना बना ले कि जिस ज्ञानस्वभावकी उपासना करनेसे केवलज्ञान प्रकट होगा, सर्वज्ञ वीतराग दशा बन जायगी, सदाके लिए संसारके संकट छूट जायेंगे, उस ज्ञानकी बात यहाँ चल रही है जो कि मोही जनोको रुचिकर न होगा, पर ज्ञानप्रेमियोंको रुचिकर होगा।

परोक्ष ज्ञान—पदार्थका स्वरूप परखनेका उपाय प्रमाण है, इसकी चर्चा चल रही है। सच्चे ज्ञानसे पदार्थका स्वरूप जाना जाता है, सच्चे ज्ञान कैसे होते हैं, उनके जितने भी प्रकार हैं उन सब प्रकारके ज्ञानोंमें मूल बात यह रहना चाहिए कि संशय, भ्रम और अनध्यवसाय ये तीन दोष ज्ञानमें न रहना चाहिए, तो वह ज्ञान सच्चा ज्ञान है। तो ज्ञानके प्रकारोंमें प्रत्यक्ष ज्ञानोंका वर्णन अभी तक हुआ है। अब परोक्ष ज्ञानोंका वर्णन चल रहा है परोक्षज्ञान हम आप सभी ससारी जीवोंके पाये जाते हैं। इसका वर्णन यो अधिक चित्त लगाकर सुनना है कि ये सब बातें हम आप पर जो बीत रही हैं उसकी कथनी है। हम आपके ज्ञान किस तरहमें चल रहे हैं वह सब इस परोक्षज्ञानके प्रसंगमें मिलेगा। हाँ परोक्ष-ज्ञान—जो ज्ञान इन्द्रिय व मनकी सहायतासे पदार्थोंको जाने उसे परोक्षज्ञान कहते हैं। हम आप जितने भी इस समय ज्ञान कर रहे हैं, परखते जायें—या तो उसमें किसी इन्द्रियका

व्यापार है या मनका व्यापार है। जब किसी पदार्थको छूकर ठंडा, गर्म, रूखा, चिकना आदिक ज्ञान करते हैं तो स्पर्शन इन्द्रियका व्यापार है। जब घट मिट्टी आदिक पदार्थोंको जानते हैं तो रसना इन्द्रियका व्यापार है, सुगंध, दुर्गन्ध जानते हैं तो वह घ्राण इन्द्रियका व्यापार है। काला पीला आदिक रंगोंके गिरखते समय जो जानते हैं वह कर्ण इन्द्रियका व्यापार है। इन इन्द्रियोका व्यापार यदि बन्द कर दें तो इन विषयोका ज्ञान नहीं हो पाता और मनका विषय है नाना प्रकारका। न जाने क्या-क्या विचार बनते, क्या क्या ख्याल बनते। इज्जत चाहिए, प्रतिष्ठा चाहिए, और और भी अनेक प्रकारके छल षड्यन्त्र वगैरह बनाते ये सब मनके विषय हैं। तो इन ६ विषयोमे से किसी न किसी विषयमे रहा करते हैं। यद्यपि ऐसा लगता है कि हम आज कुछ नया ही काम कर रहे हैं, नई चीज छू रहे हैं, नई चीज देख रहे हैं, नई चीज खा रहे हैं, लेकिन ऐसा तो कल भी किया था, वर्षोंसे करते आये, भवोसे करते आये, फिर भी मोहका ऐसा रंग चढ़ा है कि यह ध्यानमे नहीं ले सकते ये जीव कि ये भोग तो अनेक बार भोगे। ये तो भोगे हुए ही भोग हैं, जब जो विषय मिलता है उस समय यह इसे नवीन अपूर्व मालूम होता है। यह सब मोहके कारण ही हो रहा है। तो हम आपका ज्ञान है परोक्षज्ञान।

परोक्षज्ञानके मूल प्रकार—परोक्षज्ञान दो प्रकारके होते हैं—मतिज्ञान और श्रुतज्ञान मतिज्ञान तो इन्द्रिय मनके निमित्तसे दर्शनपूर्वक पदार्थोंका जानना सो तो मतिज्ञान है और मतिज्ञानसे जाने हुए पदार्थमे अन्य कुछ विशेष जानना सो श्रुतज्ञान है। देखिये मतिश्रुतज्ञान तो कीड़ा मकोड़ोके भी पाया जाता है। ये चीटियाँ ऊपर रखी हुई मिठाईके पास पहुँच जाती है। तो उन्हें जो गंधका ज्ञान हुआ वह तो मतिज्ञान है और वह गंध इष्ट है, उसे अपना खाद्य पदार्थ समझा। देखिये मन न होने पर भी कितनी समझ बनो हुई है। एकेन्द्रियसे लेकर चारइन्द्रिय तक मन नहीं होता। मन न होनेपर भी उन कीड़ियोंको कितनी ससम्भ बन रही है कि वे सब एक कतारसे (उसी रास्तेसे जिसमे कि दो सूत की भी दूरी नहीं हो) ठीक एक लाइनमे वे चलती जाती है, एक दूसरी कीड़ी से भेट करती जाती है और सही रास्तेका निश्चय करती जाती हैं। कितनी ही तरहके बोध चलते रहते हैं। और मन नहीं है तो मनके बिना भी यह श्रुतज्ञान कहाँ कहाँ तक चल जाता है? तो इससे यह ज्ञात होता है कि जो चार संज्ञायें जीवोमे लगी हैं—आहार, भय, मैथुन, परिग्रह इन चार संज्ञाओंके भयसे ही इन जीवोंको ये सब ज्ञान चल रहे हैं। मनका उपयोग तो वहाँ है जहाँ हित अहितका विवेक कर सके। इससे मेरे आत्माका कल्याण है, इससे अकल्याण है, इस प्रकारका विवेक कर सकना मनका काम है। फिर मन पाकर भी यह न कर सके तो वह इन्द्रियके विषयोमे सहकारी हो जाता है। हय उसका सदुपयोग न कर

सके तो वह इन्द्रिय विषयोके साथ लग बैठता है । और जब ऐसा मालूम होता है कि मन से ही हम इन्द्रिय विषयोको भोग रहे हैं । पर विषयोका उपयोग मनके बिना भी चल रहा है, यह इस विकलत्रय स्थावर जीवोकी वृत्तिसे समझ सकते हैं । तो इन्द्रिय और मनके निमित्तसे हुए ज्ञानका नाम मतिज्ञान है ।

मतिज्ञानकी विकल्पदूरता—मतिज्ञानके सम्बन्धमें इतनी बात जान लेना चाहिए कि इन इन्द्रियके द्वारा जो हम सीधा जानते हैं वह मतिज्ञान है, फिर जो विचार बनाते हैं वह सब श्रुतज्ञान है । काला रंग दिख गया, दिखने पर भी यह काला है ऐसा बोध मतिज्ञानका नहीं है । वह श्रुतज्ञानका है । काला दिखने पर काला ही जाना गया । यो समझिये कि जैसे तुरन्तका (दो तीन दिनका) जाया हुआ बालक अपने मकानमें देख तो सब रहा है, पर किसी चीजके बारेमें उसे शाब्दिक विकल्प नहीं हो पाता, इतना तक भी नहीं समझ पाता कि यह अमुक चीज है, अमुक रंगकी है । ज्ञानमें आकर भी यह छत है, यह अलमारी है, यह अमुक चीज है, अमुक रंगकी है इस प्रकारका विकल्प उस बालकके नहीं जगता । अब आप जानते जाइये । केवलज्ञानमें ऐसा ही प्रतिभास है । जो चीज है वह सब ज्ञानमें आ गया । तीन लोक तीन बालके समस्त पदार्थ ज्ञानमें आ गए, इसे द्वीप कहेंगे, इसे समुद्र कहेंगे, यह इससे दूना है, यह इससे दूना है, शास्त्रोंमें वर्णन आया है, मगर केवलज्ञानमें ये विकल्प नहीं हैं, फिर आप कुछ ऐसी शका कर सकते—तो फिर शास्त्रोंमें कैसे आया ? तो भाई श्रुतज्ञानकी भी महिमा कम नहीं है । केवलज्ञानसे जो जान रहे हैं ऐसे परमात्मासे-निकट जो श्रुतकेवली गणधर विराजते हैं, तो केवलज्ञानीका सान्निध्य पाना, यह मात्र है निमित्त, लेकिन अपने आप इतना महान श्रुतज्ञान हो जाना यह सब श्रुतज्ञानकी महिमा है । केवलज्ञानमें भी दिव्यध्वनिमें जो बात समझी, दिव्यध्वनि भी केवलज्ञानकी अपेक्षा सविकल्प है, वह वचनात्मक है, केवलज्ञान ज्ञानात्मक है, जान लिया सब, पर उसके बारेमें विकल्प न करना कि यह अमुक है, यह अमुक है, यह इतना लम्बा चौड़ा है, इससे ज्ञानकी महिमा घट जायगी । ज्ञानकी विशुद्ध महिमा वहाँ ही है जहाँ किसी प्रकारके विकल्प न रहकर केवल शुद्ध सहज सामान्य प्रतिभास रहे, क्योंकि ज्ञानसे आनन्दका सम्बन्ध है । ज्ञानके साथ आनन्द भी विराजता है । ज्ञान वही सही ज्ञान है जिसके साथ आनन्द भी वृद्धपगत है । यदि बाह्य आनन्द कम हो तो समझो कि ज्ञानमें कुछ दोष आ गया है । तो मतिज्ञानसे ऐसा ही विकल्परहित प्रतिभास होता है, ज्ञानका स्वरूप है सविकल्प, पर सविकल्प होकर भी मतिज्ञानमें विकल्प नहीं जगता । ज्ञानाकारका विकल्प है, ज्ञान ज्ञेयाकार रहे, उसकी एक जानन रूप स्थिति रहे यह विकल्प है ज्ञानमें, पर शब्दात्मक कोई विकल्प उठे यह सब श्रुतज्ञानमें ही बात पायी जाती है ।

मतिज्ञानकी विकल्पदूरताका उपसंहार—अभी मतिज्ञानकी बात चल रही है। हम आपमें मति और श्रुत दो ज्ञान विराजते हैं। तो मतिज्ञान वह हुआ, जैसे कि अभी दो तीन दिनके जाये हुए बालकके दृष्टान्तसे समझाया है। बस जान गए कि क्या है, कैसा है, किस ढंगका है? हित है, अहित है, चीज है, गलत है सही है आदिक ये सब बातें मतिज्ञानमें नहीं हैं। लेकिन मतिज्ञानका जो भेद प्रभेदोंमें वर्णन चलेगा, उस वर्णनको सुनकर ऐसा लगेगा कि इसमें विकल्प तो ऐसे हो रहे हैं। जब सुनेंगे कि ऐसा जानना कि यह वही देवदत्त है जिसे कलकत्तामें देखा था, एकत्व प्रत्यभिज्ञान हुआ, इतने तेज विकल्प चल रहे हैं, मगर वहाँ निर्णय करना मतिश्रुतवान साथ है। मतिज्ञानके विकल्पसे श्रुतज्ञानका निर्णय किया गया है, इस बातको न भूलना चाहिए। तब असलियत कितनी है? जब श्रुतज्ञानके विकल्प में बताया गया, पर इस रूपके वह विकल्प कर रहा है यह असलियत नहीं है। जैसे—आँखसे हमने हरा जाना और हम बतला रहे हरा रंग, तो हरा रंग बतला रहे एक तो यह स्थिति है और हरा जाना गया यह दूसरी स्थिति है, दूसरी स्थितिमें जो हरा रंग बताया ऐसे ही मतिज्ञानमें आया मगर हरा है, इस प्रकारका शाब्दिक विकल्प करते हुए ज्ञानमें नहीं आया। तब उसके विषयका पार्थक्य न करके सीधा ही समझ लेते हैं। सकेत है, समझा वही गया। जैसे माँ ने अंगुली उठाकर बालकको चन्द्रमा दिखाया तो वह अंगुली मददगार है, उसके रास्तेसे चन्द्रमा दिखा है। यह बालक उस अंगुलीको नहीं देखता है नहीं तो चन्द्रमा न दिखे। इसी तरह इतना जो विकल्पो द्वारा समझाया गया है वह सब सकेत है। समझा तो यो गया, मगर उनमें विकल्प उठाकर नहीं समझा, समझा वही। और, समझिये—जैसे लाइनबद्ध १०० ककड लगातार पड़े हुए हैं। उन सबको देख लिया, जैसा है वैसा ही देखा मगर इतनेपर भी यह विकल्प नहीं उठ रहा है कि इस ककडके बाद यह ककड है, इसके बाद यह है। अथवा जैसे किसी गेहूँके ढेरको देखते हैं तो ऐसा ही दिखनेमें आता कि इस दानेके बाद यह दाना है, इस दानेके बाद यह दाना है, मगर ऐसा देखकर भी क्या कोई इस तरहका विकल्प भी करता है? नहीं करता। ऐसा ही जानकर भी विकल्प नहीं किया, यह भी स्थिति होती है। ऐसे ही केवलज्ञानीने समस्त पर्यायें जान ली, अब जैसी बात है वैसी जान ली, तिसपर भी यह विकल्प नहीं उठता कि इस पर्यायके बाद यह पर्याय होगी, इसके बाद यह होगी। जाना ऐसा है, ऐसा जाननेके बावजूद भी इसका विकल्प नहीं रहता। तब जानना चाहिए कि निर्विकल्पज्ञान किसे कहते हैं।

मतिज्ञानके प्रकार—मतिज्ञानकी बात चल रही है। मतिज्ञान है ५ प्रकारका। साव्यवहारिकप्रत्यक्ष, स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमान। तत्त्वार्थसूत्रमें आप एक सूत्र पढ़ते हैं—मतिस्मृतिसज्ञा चिन्ता अभिनिबोध—इत्यनर्थान्तर, जिसका कि अर्थ है—मति,

स्मृति, संज्ञा, चिन्ता, तर्क और अनुमान । ये पाँचो भिन्न-भिन्न अर्थ वाले नहीं हैं, भिन्न भिन्न ज्ञान नहीं हैं, अर्थात् एक मतिज्ञान की ही पर्याय है । अब एक तो वह मतिज्ञान जिसके ये ५ प्रकार बताये और उन ५ प्रकारोमें भी मति रख लो । मतिज्ञानके ५ प्रकार हैं—मति, स्मृति, संज्ञा, चिन्ता, तर्क और अनुमान । तो सुननेमें लगेगा कि मतिज्ञानके प्रकारोमें पहिला प्रकार जब मति बता दिया तो सब आ गया । प्रकार तो अंश-अंशको कहते हैं । तो उन ५ प्रकारोमें जो मति शब्द पडा है उसका अर्थ साव्यवहारिक प्रत्यक्ष है । तब मतिज्ञानके ये ५ प्रकार हुए—साव्यवहारिक प्रत्यक्ष, स्मृति, प्रत्याभिज्ञान, तर्क और अनुमान । ये पाँचो बातें हम आप सबमें होती रहती हैं, मगर उसका ख्याल नहीं करते । भेद समझना कि कैसे ज्ञान हो, इसका क्या ढंग है, इसका क्या विकास है ? इसका ज्ञान नहीं करते । वे सब बातें इसमें आयेगी ।

ज्ञानकी बात समझनेमें अनुत्साह न करनेका अनुरोध—भैया ! कुछ लोग होंगे ऐसे कि जिन्होंने न ज्ञानचर्चा सुनी, या एक साधारणरूपसे ही सुना, समझा, जाना, उन्हें इस प्रकरणके सुननेमें कुछ कठिनाई लगेगी, कुछ चित्त घबड़ायेगा । मगर एक बात तो बताओ—जो अपने जीवनमें एक रटन लगा रखा कि जो बातें सरल हों, तुरन्त दिलचस्प हों, जो दूसरोको तुरन्त हँसा दें, वे बातें तो हम सुनेंगे, तो इस ही बात पर जीवनभर अडे रहने से पावोगे क्या ? कुछ नहीं । बड़ा श्रम किया, सब तरहसे व्याख्यानोके सुननेकी लगन भी की, खूब सुना भी मगर ढग ऐसा ही बनाया कि जो बातें सरल, रुचिकर, मनोरञ्जक हों उन्हें ही सुनेंगे, तो भाई ठीक है । इसी आग्रहमें बने रहो, न सुनो जीवनभर, मगर एक यह फैसला तो करलो कि मुझे इससे जीवनमें मिलेगा क्या ? और, फिर मरण समयके लिए मुझे आलम्बन क्या मिलेगा, जिसमें कि वे अपने उपयोगको स्थिरतासे टिकाये—ऐसे शुद्ध तत्त्वमें कि जीवन सफल हो जाय और भविष्य भी सुन्दर बन जाय । ऐसी बात पाने के लिए हम इसे श्रम समझें और जो बेकारकी बातें हैं, वैभव इज्जत आदिक बढ़ानेकी बातें हैं, अथवा अन्य बड़ीसे बड़ी समस्यावोके सुलझानेकी बातें हैं । उनके लिये तो ये सुभट बन रहे हैं और अपने भीतरकी ज्ञानकी बात सुनने, समझने, परखने के लिए बड़े कातर बन रहे हैं, तो यह तो कोई भली बात नहीं है । अब तो कुछ चेतना चाहिए । कुछ साहस बनायें, कुछ बल बनाये, अपने मनकी ढीलाई को खतम करें और अपना एक ऐसा निर्णय बनाये कि क्या हम अपने आपकी खुदकी बात न समझ सकेंगे ? बल्कि परके सम्बन्धमें कही हुई बातका समझना कठिन है । कठिन ही नहीं बल्कि असम्भव है । कोई परको समझता नहीं । परके बारेमें जो यह ज्ञान बनता, विकल्प बनता उसका ही समझने वाला है, परको कोई समझ ही नहीं सकता । लेकिन इस रहस्यके न जानने वाले लोग यह धारणा रखते

हैं कि मैं इतना विज्ञानमे वढ गया, मैं इतने परतत्त्वोको समझने लगा, परन्तु परमार्थत परको कोई समझ नहीं सकता । व्यवहारमे परकी समझ माने भी तो भी वह परकी समझ कठिन है और अपने आपमे जो अपनी बात बर्त रही है, स्वरूप है उसकी बात समझना सुगम है, मगर मोहके वश होकर जब निर्णय ही पहिलेसे उल्टा कर बैठे है कि यह बात तो सरल है और यह बात कठिन है तो उनके लिए तो कठिन ही रहेगा । एक अपने उस निर्णयको बदल दे तो निजकी बात समझना सरल हो जायगा । एक मामूली सा तो यह काम है मगर लोग ऐसा डर गए कि यह काम तो मुझसे बन ही न सकेगा । अरे एक साहस बनाओ । जैसे कि जब किसी कमरेकी छत गिर गई तो है, यद्यपि वह एक बहुत बड़ा बोझ, पर समझते हैं कि इस कामको तो हमीको करना है इसलिए तुरन्त उस कामको करनेमे जुट जाते हैं । हाँ अगर पासमे पैसा हुआ तो नौकरोसे वह काम करवा लेते हैं । तो जिस कामको अपना काम समझ रखा है उस कामको करनेका कितना बड़ा साहस बना लेते हैं । सोचते है कि यह कितनासा काम है, इसे तो हम अभी भट किए लेते हैं । और जिस कामको ऐसा समझ लिया है कि यह काम मेरे करनेको नहीं हैं, ये तो साधुसत जनों के काम है, ऊँचे विद्वान लोगोके काम है, इनको तो वे ही लोग समझें और करें । मगर बतलावो विद्वान लोग भी कही आकाशसे उतरकर आते हैं क्या ? या वे पेटसे ही सब कुछ सीखकर आते है ? या वे विद्वान लोग कोई अन्य प्रकारके मनुष्य हैं ? बात वही है, विद्वानोकी तो बात क्या है ? मैं वह हू जो है भगवान, जो मैं हूँ वह है भगवान, बात तो यह आना चाहिए । तो यह बात कोई कठिन नहीं है, सुगम है । इसमे किस-किस प्रकारके ज्ञान जगते है और वह मतिज्ञान किस-किस ढंगसे होता है ? हम अपने आपके होने वाले ज्ञानोकी ही तो परख करनेकी बात कह रहे है । यह कोई कठिन बात नहीं है ।

सांख्यवहारिक प्रत्यक्ष नामक परोक्षभूत मतिज्ञानका प्रकार—मतिज्ञानके जो ५ प्रकार बताये गए है—ये पाँचोके ही पाँचो प्रकारके ज्ञान हम आपके करीब-करीब बराबर होते रहते है । पर उनमे परख करें । यह ज्ञान किस प्रकारका है, इन ५ भेदोमे से यह छटनी कर लो—यह ज्ञान इस प्रकारका है, यह ज्ञान इस प्रकारका है, यह बात बतायी गई । सांख्यवहारिक प्रत्यक्ष जिसका अर्थ यह है कि हम इन इन्द्रियोसे, मनसे जो स्पष्ट जानते हैं, वह सब सांख्यवहारिक प्रत्यक्ष है । काला, पीला, मीठा, खट्टा आदिक जो कुछ जाना, बिना विकल्प किए, बिना उन शब्दोको उठाये हुए, वह सब सांख्यवहारिक प्रत्यक्ष कहलाता है । देखिये परोक्षाज्ञानके भेद बता रहे है, और उन भेदोमे नाम लिया है सांख्यवहारिक प्रत्यक्ष । तो बात यह है कि वस्तुतः है तो वह परोक्ष, क्योंकि यह इतना सीधा इन्द्रियजन्य ज्ञान भी चूँकि इन्द्रियजन्य है, इन्द्रिय मनकी अपेक्षा रख रहा है, अतएव परोक्ष

है। लेकिन अवधिज्ञान वगैरह जैसे किसी पदार्थको पूरे रूपसे स्पष्ट जानते हैं उनकी तरह हमारा यह इन्द्रियजन्य ज्ञान भी एक देश रूपसे जो सामने है उसे स्पष्ट जानता है। इतनी सदृशताके कारण इसको प्रत्यक्ष कह दिया है। तो यह प्रत्यक्ष जो कहा गया है वह व्यवहार से कहा गया है, न कि परमार्थसे। वस्तुतः तो यह परोक्ष ज्ञान ही है। तो व्यवहारसे, जो प्रत्यक्ष ज्ञानरूप है उसे कहते हैं सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष। इन इन्द्रियजन्य ज्ञानोंको जो कि सीधे एकदम होते हैं वे सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष हैं। अब अन्य प्रकारके प्रत्यक्ष ज्ञानोंको फिर कहेंगे।

आभिनिबोधिक और सांव्यवहारिकका परिचय—सत् खण्डागममे मतिज्ञानका दूसरा नाम बताया है आभिनिबोधिक। ज्ञान ५ प्रकारके बताये हैं, आभिनिबोधिक, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान। आभिनिबोधिक शब्दका अर्थ यह है कि अभिमुख और नियमित पदार्थोंका ज्ञान करना। इसमें दो उपसर्ग लगे हैं—आभि और नि। जो पदार्थ सामने है, जिस औरसे अभिमुख चाहिए उसका ज्ञान करना और नियमित विषयका ज्ञान करना। स्पर्शनइन्द्रियके द्वारा ठंडा गर्म आदिकका ज्ञान किया जाता है। अनियमित खट्टे मीठेका ज्ञान नहीं होता। रसनाइन्द्रियके द्वारा खट्टे मीठे आदिकका ज्ञान होना नियमित है, अन्य पदार्थोंका ज्ञान न होगा। यो अभिमुख और नियमित पदार्थोंका ज्ञान करनेको आभिनिबोधित ज्ञान कहते हैं। आज चर्चा इस मतिज्ञानकी ही चल रही है। मतिज्ञानकी ५ पर्यायें हैं—सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष, स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमान। अब इन ५ ज्ञानोंमें सभी ज्ञानोंमें कुछ न कुछ शंका सी बनी हुई है कि परोक्षज्ञानके तो भेद कर रहे, और पहिले मतिज्ञानका नाम रख दिया सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष। उसका समाधान यह है कि प्रत्यक्ष तो इस कारण है यह कि अन्य प्रत्यक्ष ज्ञानोंकी तरह पूर्णरूपसे तो नहीं किन्तु एक देश स्पष्ट प्रतिभास होता है। जैसे आँखो जो कुछ देखा वह तो प्रमाणरूप होता प्रत्यक्ष। दूसरा उसके खिलाफ कुछ कहे तो यह मान ही न सकेगा। वाह मैंने आँखो प्रत्यक्ष देखा। मैंने खुद खाकर देखा कि ऐसा ही है। तो यह ज्ञान प्रत्यक्षकी तरह है। सांव्यवहारिक शब्द यो लगा है कि वास्तवमें प्रत्यक्ष नहीं है, किन्तु व्यवहारमें ही प्रत्यक्ष है।

स्मरणनामक मतिज्ञान—अब स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमानकी बात सुनो। स्मरण कहते हैं—पहिले अनुभूत पदार्थका ख्याल होनेको। जैसे कहते ही है कि ख्याल आ गया, स्मरण हो गया, याद आ गई। तो किसी भी बातकी याद आती कब है कि उसका पहिले अनुभव किया हो और कुछ स्मरण हो रहा हो, ऐसे ज्ञानके प्रति यह कहा जा सकेगा कि स्मरणज्ञान तो श्रुतज्ञान जैसा लग रहा है। उसका समाधान यो करना चाहिए कि ये स्मरण और बाकीके प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान भी जब तक स्वके अर्थ बनते हैं तब तक

तो मतिज्ञान हुए और जब दूसरेके समझनेके लिए शब्दात्मक विधिको ले लेते हैं तब ये श्रुतज्ञानरूप हो जाते हैं। तो स्मरण ज्ञान उसे कहते हैं कि पहिले अनुभूत किए हुए पदार्थों की याद हो जाना। तो ये जब तक स्वार्थ है तब तो ऐसा बोला जाता है और जब ये परार्थ होते हैं, श्रुतज्ञान जैसा रूप रखते हैं तब भी ये परोक्ष कहलाते हैं।

अब यह प्रश्न किया जा सकता कि जब ये चारो मतिज्ञानरूप भी बन सकते, श्रुतज्ञानरूप भी बन सकते तो इनका मतिज्ञानमे क्यो सम्बन्ध जोडा, श्रुतज्ञानमे जोडते ? उसका समाधान यह होगा कि इसकी उत्पत्ति विशेषतया प्रथम स्वार्थरूपसे होती है इसलिए जब तक ये स्वार्थरूप रखते हैं तब तक ये मतिज्ञान कहलाते हैं। इनके मतिज्ञानमे व्यापकता अधिक है। श्रुत ज्ञानरूप तब होता है जब दूसरेको समझानेके लिए प्रयत्न किया जाता है। स्मरण ज्ञान पहिले साव्यवहारिक प्रत्यक्षसे जाना हो और फिर उसकी याद आती हो तो उसे स्मरण ज्ञान कहते हैं। किसी चीजका इस चखा था, आज वह याद आ रहा है, या किसी वस्तुको कल देखा था, आज वह याद आ रहा है। कभी सुना था आज याद आ रहा है। तो साव्यवहारिक प्रत्यक्षसे पहिले किसी पदार्थको जान लिया गया हो, फिर उसका स्मरण हो रहा हो तो उसे स्मृतिज्ञान कहते हैं। जैसे जहा जहाँ यात्रायें की हो। कोई श्रवणबेलगोल गया हो, वहाँ जाकर बाहुबलि स्वामीकी मूर्तिके दर्शन किए हो और आज उस मूर्तिका स्मरण हो रहा है, तो आज सामने तो वह मूर्ति नहीं है लेकिन पहिले अनुभव किया था, जान लिया था उसका स्मरण हो रहा है उसे स्मरण ज्ञान कहते हैं। देखिये यह स्मरण ज्ञान पद पदपर हम आपके होता रहता है, पर उसका हम कुछ विशेष रूप नहीं रख पाते और यो ही छोड़ देते हैं। स्मरण बिना हम यहाँसे घर नहीं जा सकते, खाना नहीं खा सकते, कुछ बोल ही नहीं सकते। हर बातमे बीच-बीचमे स्मरण लगा ही रहता है। स्मरण न हो तो हम कुछ कर ही नहीं सकते। तो इसको कहते हैं स्मरणज्ञान। ये हम आप लोगोके ज्ञानकी किस्में हैं। हम आप सबमे ज्ञानका वैभव है, वह वैभव आजकल किस किस रूपमे प्रकट हो रहा है, यह समझना है। और साथ ही यह भी जाने कि वास्तविक रूपमे किस तरह प्रकट होना चाहिए था ? जो हमारा शुद्ध रूप कहलाता, हमारी प्रभुता कहलाती, हम आनन्दमय होते ऐसा कौनसा विकास था ? वह है केवलज्ञान। केवल हम पदार्थोंके जानकार ही होते, उनमे कोई हमारे रागद्वेष मोहके विकल्प न जगते। हमारा सम्बन्ध न बनता। तो हमारा वह विकास बड़ा उत्तम था और हम सुखी कहलाते। देखिये—कुछ रागद्वेष जगे बिना स्मरण हम कर ही नहीं सकते। किसी बातका थोडा बहुत रागद्वेष है तब जाकर हमारा स्मरण बनता है। वहा भी स्मरण होता है मगर वहाँ भी आप परख लो किसी न किसी सम्बन्धका थोडा भी राग होगा तो स्मरण बनेगा, पर रागद्वेष मोह रहित

जो ज्ञान है, जहाँ स्मरण आदिकके विकल्प नहीं है, केवल जाननमात्र है, ऐसा विकास हमारे लिए किस समय होगा ऐसी प्रतीक्षा करें। आज जो हमारा विकास है वह रागद्वेष भावसे मिला हुआ है और यह हमारी आखिरी वदम नहीं है। इसलिए यहाँ कभी मौजका सन्तोष न करना चाहिए कि हमको सब कुछ मौज मिला है, सर्व आनन्द है, जो चाहिए था सो सब मिल गया, यह बात नहीं है। अगर सर्वस्व मिल गया होता तो कुछ समय बाद उत्तरकालमे हमे कमी महसूस न होना चाहिए थी। तो स्मरणज्ञान है यह।

प्रत्यभिज्ञान नामक मतिज्ञानका एकत्वप्रत्यभिज्ञान नामका प्रकार—अब तीसरा प्रकार है मतिज्ञानका प्रत्यभिज्ञान। देखिये—रोज रोज हम आपके काम आते रहते हैं ये ज्ञानके विकास, मगर परख नहीं पाते। परख होती जाय और साथ ही यह भी जानते जाये कि ऐसे छुटपुट विकास तो हमारे रागद्वेष भावके कारण हो रहे हैं, हम वहाँ रागद्वेषकी परख करे, उस रागको मिटानेका यत्न करे यह हमारा पौरुष जगता है। प्रत्यभिज्ञान किसे कहते हैं? साव्यवहारिक प्रत्यक्षसे जिसका जिस समय ज्ञान किया जा रहा हो और किसी का स्मरण किया जा रहा हो तो स्मरण और प्रत्यक्षका जो जोडरूप ज्ञान है वह प्रत्यभिज्ञान है। जैसे यह वही मूर्ति है जिसको हमने दो वर्ष पहिले देखा था। श्रवण बेलगोलमे दुबारा पहुच गए। वहाँ जाकर यह ज्ञान हुआ कि यह वही मूर्ति है जिसको हमने दो वर्ष पहिले देखा। तो यह प्रत्यभिज्ञानका रूप है, इसे कहते हैं एकत्वप्रत्यभिज्ञान। आज जो दिख रहा है, और जो जाना गया था उसमे एकत्व जोडना, यह वही है जिसे हमने पहिले देखा था। अब स्मरणमे और इसमे कुछ अन्तर है ना? स्मरणमें जोड नहीं है, केवल ख्याल है और प्रत्यभिज्ञानमे जोड हो रहा है। जैसे आज यहाँ बैठे हुए मानो मूर्तिका स्मरण कर रहे हैं, जैसाका तैसा ही स्मरण कर रहे हैं यह तो स्मरण है, और वहाँ पहुचनेके बाद जो हम यह ज्ञान करते हैं कि वही है जिसको हमने पहिले देखा था, इसमे जोड हो गया। तो प्रत्यभिज्ञान भी चलता रहता है। अब जरा अपने व्यवहारकी स्थितियोमे भी परखो कि यह ज्ञान भी कितने जल्दी-जल्दी हो रहे हैं? मोटे रूपसे तो ऐसा सोच लेते हैं कि जब कभी कोई चीज सामने आयी और हम उसके बाद स्मरण करे और उसे फिर जोडे तो यह प्रत्यभिज्ञान होता है। प्रत्यभिज्ञान हुए बिना हम अपना व्यवहार कर ही नहीं सकते। भोजन कर रहे हैं, हाथमे कौर उठाते हैं क्योंकि हमे उसमे प्रत्यभिज्ञान का सस्कार बराबर बना हुआ है कि यह वही भोजन है, यह वैसा ही भोजन है, जिससे कि हमारी भूख मिटेगी। हम उनका कोई प्रकट रूप नहीं ला पाते, लेकिन बनाते हैं वह भीतर निरन्तर तब जाकर हम व्यवहार कर पाते हैं।

ज्ञानका विकास और स्रोत—देखिये कैसे-कैसे ज्ञान विकास हम आपमे निरन्तर

चलते रहते हैं। उनके विकासका मूल आधार तो सहज ज्ञान है। ज्ञानस्वभाव है। जैसे उत्पाद व्यय ध्रौव्य वाले पदार्थमें जो उत्पाद व्यय ध्रौव्य होते हैं उनका आधार ध्रुवता है, कुछ चीज है जिससे नया परिणामन होता है और एक परिणामन विलीन हो जाता है। ऐसे ही हमारे जितने भी ज्ञान विकास होते हैं वे हैं किसके ? विकास होकर इससे आगे नया विकास हुआ, वह मिट गया, फिर नया विकास हुआ, यह विकासकी परम्परा किसमें हुंते हैं ? वह तो एक है। जैसे एक अगुली अभी सीधी है, फिर टेढ़ीकी गई है, फिर और कुछ हुआ तो ये सब जितने किस्म हो रहे हैं इस एक अगुलीमें। इस प्रकार जो छुटपुट ज्ञान हमारे चलते रहते हैं यह सब ज्ञानविकासकी परम्परा किसमें होती है ? वह आधारभूत कोई एक ज्ञानभाव है ? लोग तो ज्ञानविकास की खूब चर्चा भी कर लेंगे, उनका विकास भी बता देंगे पर ये सब विकास आखिर है किसमें, इसका कुछ उन्हें पता नहीं। ये सब विकास उस एक ज्ञानस्वभावके ही हैं। उस एक पर जिसकी दृष्टि पहुंच गई उनको सम्यक्त्व हो जाता है। उन्होंने वह आश्रय पाया जिसके आश्रयसे उनको मुक्ति प्राप्त होगी। हम चाहते हैं कि हमें बहुत ऊँचा आनन्द मिले। मगर उस आनन्दको पानेके लिए आनन्दमयका आश्रय नहीं लेते हैं, किन्तु आनन्दरहितका आश्रय लेते हैं।

जैसे बाह्यपदार्थ पञ्चेन्द्रियके विषय मनके विषयभूत विकल्प ये परपदार्थ हैं, परतत्त्व हैं, इनका आश्रय लेते हैं, उपयोग इनमें फंसाते हैं, इनमें अपनी आशा बनाते हैं तो आश्रय लेते हैं, पर इन बाह्यपदार्थोंका जो कि आनन्दरहित है, कदाचित किसी जीवका भी आश्रय लें जैसे कि मोही रागी जन लेते ही रहते हैं। घरके बच्चोका, स्त्रीका, इनका भी आश्रय लेते हैं, तो वे आनन्दरहित आश्रय लेते हैं। आनन्दमयका आश्रय नहीं लेते। अथवा जो भी बाह्य चीजें हैं, पौद्गलिक हैं, मूर्तिक हैं उनमें उनमें ही अपना उपयोग रखते हैं, आनन्दरहित चीजोका ही आश्रय लेते रहते हैं, और कदाचित जीवस्वरूप पर भी जायें तो वहाँ भी अपने आनन्दस्वरूपका आश्रय नहीं लिया वह जीवस्वरूप ज्ञानानन्दमय है मगर हमारा आनन्द नहीं है, हमारा ज्ञान नहीं है। एक पदार्थका ही आश्रय लिया, और वस्तुतः यदि हम उस आनन्दस्वरूपका आश्रय लें तो व्यक्ति उसके उपयोगमें न रहेगा और जो स्वयं अपने आनन्दमय स्वरूपमें आ जायगा। दो हम चाहते तो आनन्द है, पर उपाय करते हैं आनन्दरहित पदार्थका आश्रय लेनेका। कैसे प्राप्त हो ? सदाके लिए आनन्द मिले, सदाके लिए सकट टलें, इसका उपाय तो आनन्दमय तत्त्वका आश्रय लेना है, अन्य उपाय न कभी हुआ, न कभी हो सकेगा। जब भी हम आप इस आनन्दकी स्थितिमें आयेंगे तो इस ही उपायके द्वारा इस आनन्दकी स्थितिमें आयेंगे तो जो ये हमारे ज्ञानविकास हो रहे हैं इनका आधार सहज ज्ञानस्वभाव है, उस पर दृष्टि नहीं दें। जब कभी कोई समस्या आती है तो वहाँ तो

बहुत समझाते हैं—अजी मूल तत्त्वपर आइये उस मूल बातपर आनेसे ये सब समस्याये हल हो जायेगी । व्यवहारमे हम इन समस्यायोंके लिए मूलका बहुत आदर करते हैं । हममे जो बात गुजर रही है, जो विकास हो रहे हैं, उसके मूलपर नहीं जाना चाहते । अजी इन बातों मे उपयोग न फंसाइये, जरा मूल तत्त्वपर आइये । मूलतत्त्वपर आनेसे सारा भगडा मिट जायगा, सभी समस्याये सुलभ जायेंगी । तो हम आपके जितने परिणामन है, जितने विकास है, जितने ज्ञानरूप है उन सबका मूल रूप है यह सहज ज्ञानस्वभाव । इस सहज ज्ञानस्वभावका आश्रय लेनेसे ये सारे संकट हमारे टल जायेंगे ।

सादृश्य प्रत्यभिज्ञान, वैलक्षण्यप्रत्यभिज्ञान और प्रतियोगी प्रत्यभिज्ञान—यहाँ चीज चल रही है प्रत्यभिज्ञान की बात । प्रत्यक्ष और स्मरणके विषयमे जोड लगानेको प्रत्यभिज्ञान कहते हैं । ये जोड चूंकि अनेक प्रकारसे होते हैं इसलिए प्रत्यभिज्ञानके अनेक भेद हैं । एक तो एकताका जोड । यह मनुष्य मनुष्य है जिसे हमने अमुक नगरमे देखा था । तो यहाँ जोड किया गया एकताका । यह वही है । यह सामनेकी बात और वह पहिलेकी बात इनमे जोड लगा दिया, यह वही है आदिक एक जोड होता है सदृशताका । यह उसके समान है, यह उसकी तरह है । यहाँ यह देखा, यह तो हुआ प्रत्यक्ष । प्रथम और मैं यह हुआ स्मरण । उसमे तरहका, समानताका जोड किया गया । यह उसकी तरह है, इसे पारिभाषिक शब्दोंमे कहते हैं सादृश्यप्रत्यभिज्ञान । सदृशताका जोड करना प्रत्यभिज्ञान है । जितने भी ज्ञान होंगे उनका आधारभूत ये दो ज्ञान हैं—प्रत्यक्ष और स्मरण । प्रत्यक्ष और स्मरणमे आने वाले जो दो तत्त्व हैं उन दो तत्त्वोंमें जोड लगा देनेको प्रत्यभिज्ञान कहते हैं । चाहे एकताका जोड करे, यह वही है, चाहे समानताका जोड करे, यह उसके समान है और चाहे विलक्षणताका जोड करे, यह उससे विल्कुल न्यारी चीज है, यह भी प्रत्यभिज्ञान है । “यह” यह तो हुआ प्रत्यक्ष ज्ञान और “उससे” यह हुआ स्मरण विल्कुल निराला है, यह हुआ विलक्षणताका जोड । इसे कहते हैं वैलक्षण्य प्रत्यभिज्ञान । देखिये—ये सब ज्ञानकी किस्में हैं । हम आपमे जब चाहे चलती रहती हैं । और इनमे परस्परमे अन्तर भी है और नहीं भी है । अन्तर तो यो है कि सूक्ष्मरूपसे विचारो तो इनका विषय जुदा-जुदा है । जैसे एकने एकताका जोड किया, एक ज्ञानने समानताका जोड किया, एक ज्ञानने विमद्व्यताका जोड किया और अन्तर यो नहीं है कि बात एकसी होती है । क्या कि प्रत्यक्षने जाने दूये पदार्थ और स्मरणके जाने हुए पदार्थमे कुछ जोड दिया गया इसे कहते हैं प्रत्यभिज्ञान । कहीं कहीं जोड प्रतियोगी रूपसे होता है । जैसे कहना कि यह उमने अधिक लम्बा है, यह उम चीजने छोटी चीज है । इसमे “यह” तो हुआ प्रत्यक्ष, “उससे” यह हुआ स्मरण, और उनमे जोड क्या किया गया ? प्रतियोग, अपेक्षा, अनुनन, मुकाबला जोड गया है । यह उसमे छोटा है,

यह उससे बड़ा है, यह उससे दूर है, यह उससे हल्का है, यह उससे भारी है इन सबको कहते हैं प्रतियोगी प्रत्यभिज्ञान ।

आत्मसम्यक्त्व होनेपर स्मरणादिकोंकी उच्च श्रेणी—हम आपके ज्ञानोमे जैसे जैसे विशेष योग्यता बढ़ती है वैसे ही वैसे ये प्रत्यभिज्ञान आदिक ऊँची श्रेणीमे आते रहते हैं । देखिये—कभी कभी स्वानुभवका भी स्मरण चलता है । स्वानुभव क्या है ? सहज शुद्ध आत्मतत्त्व । उसका अनुभव कर लिया । अनुभवके कालमे खूब अमृतपान किया था, खूब आनन्द पाया था । अब वह स्थिति तो थोड़े समयके लिए थी । स्थिति हुई और विलीन हो गई । अब आज हम उसका स्मरण करते हैं । तो उस अनुभवके स्मरणमे भी बहुत सामर्थ्य है । वहा भी बड़ी कल्पनायें कर रहे हैं, आखिर स्वानुभवका ही तो स्मरण किया जा रहा है । किसी भी प्रकार प्रत्यक्ष हुआ हो, उसका स्मरण हो सकता है, चाहे वह साव्यवहारिक प्रत्यक्ष हो और चाहे पारमार्थिक । मुनिजन अवधिज्ञानसे कोई बात जानकर दूसरोको जो बताते हैं, वह किसी आधारपर बताते हैं । अवधिज्ञान तो निर्विकल्प है, उससे तो जान लिया । जान चुके, अवधिज्ञानका उपयोग न रहा, मगर उसके निकट तुरन्त ही उसका स्मरण कर लिया । अब स्मरण करके श्रुतज्ञानके आवारसे वे मुनि दूसरोसे बताते हैं कि ऐसा होगा । जिस समय बता रहे हैं उस समय अवधिज्ञानका उपयोग नहीं है, अवधिज्ञानसे जान लिया, अब उस ज्ञाततत्त्वका स्मरण हो रहा है और ज्ञाततत्त्वका स्मरण हुआ ओर वर्तमानमे समक्ष हुआ, उनमे जोड़ करना उसका प्रत्यभिज्ञान है । यो साव्यवहारिक प्रत्यक्ष, स्मरणज्ञान और प्रत्यभिज्ञान इन तीन किस्मोका वर्णन किया है । ये तीन किस्म मतिज्ञान नामके प्रथम प्रकारके बताये हुए ज्ञानकी किस्म है । परोक्षज्ञानमे जो मतिज्ञान बताया है उसके ये भेद चल रहे हैं । इन भेदोको सुनते हुए अपने आपमे ऐसा निरीक्षण करना चाहिए कि इस ज्ञानके जितने प्रकारके विकास हैं ये सब ज्ञानविकास इस सहज ज्ञानस्वरूपके विकास है । तो एक ही चीज है, कभी बढ़ गया विकास, कभी घट गया, पर जिसके विकास हैं वह है सहज ज्ञानस्वरूप, और वह हैं शाश्वत । उसपर दृष्टि पहुचती है तब समझिये कि हमने आत्माका सच्चा परिचय प्राप्त किया । प्रमाणकी इस पद्धतिसे ज्ञान करें तो हम आत्मा का सच्चा परिचय पा सकते हैं ।

तर्कज्ञान नामक मतिज्ञानके वर्णनका उपक्रम—सच्चे ज्ञानसे वस्तुके स्वरूपका निर्णय होता है, इस प्रकरणको लेकर सच्चे ज्ञानकी किस्में बताई जा रही हैं कि वे सम्यग्ज्ञान होते किस तरहके हैं ? सम्यग्ज्ञानके दो भेद पहिले बताये कि ऐसा ज्ञान जो ज्ञान केवल आत्मासे प्रकट हो, इन्द्रिय और मनकी सहायता न ले । दूसरा ज्ञान ऐसा जो इन्द्रिय और मनके निमित्तसे प्रकट हो । दोनों ही प्रकारके ज्ञानोमे उपादान कारण आत्मा ही है । इन्द्रिय और मनका निमित्त करनेपर भी आत्माने जाना अपने ज्ञानस्वभावके आधारसे । कही इन्द्रियके

द्वारा नहीं जाना । जाना आत्माने अपने ज्ञानस्वभावके बलपर किन्तु वहाँ ऐसी कमजोरी है, ऐसा आवरण छाया है कि निमित्तके न पाये बिना नहीं जान सकते । तो एक ज्ञान तो है प्रत्यक्ष और दूसरा ज्ञान है परोक्ष । अब परोक्षज्ञानोमे भी किस-किस ढंगके ज्ञान होते हैं उसकी चर्चा चल रही है । साव्यवहारिक प्रत्यक्ष, स्मरण और प्रत्यभिज्ञान—इन तीन प्रकार का वर्णन किया जा चुका है । अब आज तर्कज्ञानकी बात कहते हैं । बहुतसे लोग ऐसा कहते भी हैं कि भाई तर्क मत करो, तो मालूम होता है कि तर्क करनेमे कुछ बुद्धि विशेष लगती है । तर्कके आधारपर ही सब कानून चलते हैं । तो तर्क ज्ञानको एक सुगम समझनेके लिए आधार पद दिया जाता है—‘यदि’ और ‘तो’ । ‘यदि’ और ‘तो’ शब्दोंके योजनपूर्वक विचार चल रहा है, ज्ञान चल रहा है, ऐसी स्थितियोमे तर्क ज्ञान होता है । जिसे पारिभाषिक शब्दोमे कहते हैं—व्याप्तिके ज्ञानको तर्क कहते हैं । व्याप्ति होते हैं दो प्रकारके । एक तो हाँ के साथ हाँ लगाना और एक न के साथ न लगाना । विधिकी व्याप्तिका नाम है अन्वयव्याप्ति । और निषेधकी व्याप्तिका नाम है व्यतिरेकव्याप्ति । जैसे ऐसी व्याप्ति बनाना कि जहाँ धुवाँ होता है वहाँ अग्नि होती है, यह अन्वयव्याप्तिका रूप है । यदि अग्नि न हो तो धुवा नहीं हो सकता, यह है व्यतिरेक व्याप्तिकी बात । तो वास्तविकता क्या है, वह तर्क के आधारसे जाना जाता है ।

अनुमान प्रमाणमें प्रमाणताका आधार तर्क ज्ञान—अनुमान ज्ञानको लोग सच्चा ज्ञानसा नहीं समझते । जब कभी पूछा जाता है कि भाई यह बात तुमने कैसे समझा ? तो कह देते हैं कि हमने तो अनुमानसे समझा । उसका कुछ ऐसा दृष्टिकोण है कि बात सही है या नहीं । लेकिन शास्त्रीय प्रकरणके अनुसार अनुमान शब्द बड़ा पक्का ज्ञान है । लोक-व्यवहारमे अनुमान को सशय जैसा रूप देते हैं, लेकिन अनुमान ज्ञान बड़ा पक्का ज्ञान है । उसमे बल दिया तर्कज्ञान ने । तर्क शून्य अनुमान तो संशय जैसा ज्ञान हो गया, पर तर्कपूर्वक जो अनुमान होता है वह प्रबल ज्ञान होता है । तो तर्कज्ञान व्याप्तिके ज्ञानका नाम है और व्याप्ति दो किस्मके होते हैं । साधनके होने पर साध्यका होना, साध्यके अभावमें साधनका न होना यह बात हमारे रोज-रोज काममे आती है, पर उसे पकड़ नहीं पाते । कही धुवा उठ रहा हो तो उसे देखकर तुरन्त कह देते कि भाई आग लग गई । उसके बारे मे पूरा निर्णय कर लेते हैं, सदेह नहीं करते । अब कहाँ आग लगी, कितनी लगी, इसमें चाहे विवाद रहे मगर बहुत धुवाँ देखकर यह निर्णय कर ही लेते हैं कि इसमे आग है । वहाँ कोई सशय तो नहीं रहता क्योंकि रोज-रोज धुवाँ और अग्नि एक साथ रहते देखा करते हैं । और यह जान रहे हैं कि धुवाँसे आग नहीं पैदा होती, आगसे धुवाँ पैदा होता है । तो अग्नि है कारण और धुवाँ है कार्य । तो जहाँ कार्य होगा वहाँ कारण अवश्य है ।

कारणके बिना कार्य कहां ? तो कार्य जब दिखनेमें आया तो कारण जरूर ज्ञात होगा और कारण दिखनेमें आया उससे कार्यकी सिद्धि हो अथवा न हो, क्योंकि अनेक जगह ऐसी अग्नि है कि जिसमें धुवा नहीं होता । तो अग्निके दिखने से धुवाँके सद्भावका निर्णय हो या न हो, पर धुवाँके निरखनेसे अग्निका निर्णय होता ही है । यह सब तर्क ज्ञानका प्रताप है । इन सब बातोंको समझनेके लिए अनुमान ज्ञानका जब प्रकरण चलेगा उसमें तर्क और अनुमानका सम्मिलित रूपसे वर्णन होगा ।

अनुमान प्रमाण नामक मतिज्ञानका वर्णन—अब अनुमान ज्ञानको सुनो । अनुमान ज्ञान किसे कहते हैं ? साधनको देखकर साध्यका ज्ञान करना । किसी चीजको देखकर जो सिद्ध करते हैं उसका अनुमान करना अनुमान है । जैसे धुवाँ निरखकर अग्निका अनुमान करना यहाँ अग्नि है धुवा होनेसे, यह अनुमानका रूप हुआ ।

अब इस अनुमानमें कितनी तरहके अङ्ग हैं, इस पर दृष्टिपात करें । इस पर्वतमें अग्नि है धुवा होनेसे । जहाँ जहाँ धुवा होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है । जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धुवा भी नहीं होता । और, धुवा है, इससे सिद्ध है कि अग्नि जरूर होती चाहिए । देखिये—यह सब अनुमानकी एक रचना बताया है । अनुमान में इतनी बातें होती हैं । जो लोग बड़े अभ्यासी हैं वे लम्बी बातें नहीं बोलते । इतनी लम्बी बात सोचनेका उनके पास समय नहीं है । धुवा देखा और भट जान गए कि यहाँ आग है । लेकिन कोई कम अभ्यासी पुरुष हो तो उसे बहुत बहुत विस्तारसे समझाया जाता है । बुद्धिमान पुरुष तो दो तीन बातोंसे ही सारा ज्ञान कर लेते हैं । यहाँ अग्नि है धुवा होनेसे । तो सब ज्ञान हो गया । क्या व्याप्ति, क्या तर्क, क्या उदाहरण ? अगर कम बुद्धिमानको समझानेके लिए इतने रूपमें बोलना पड़ता है । तो अब जो यहाँ रूप बोले गए उनमें ५ अंग आये । इस पर्वतमें अग्नि है । यह तो हुई प्रतिज्ञा । इसमें दो बातें मिली हुई हैं, पर्वतमें अग्नि । पर्वत है पक्ष जिसकी सिद्धि करना है, अग्नि है साध्य, और हेतु दिया है—धुवा होता है । जहाँ जहाँ धुवा होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है यह है अन्वय-व्याप्ति । जैसे रसोई घर, यह है अन्वयव्याप्तिका दृष्टान्त । जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धुवा नहीं होता । जैसे तालाब यह है व्यतिरेकव्याप्ति और यहाँ धुवा है यह है उपनय । इस लिए यहाँ अग्नि है यह निगमन हुआ । इस प्रसंगमें यह समझिये कि ये अनुमान आदिकके लक्षण और इन सबका परिज्ञान हमारे किस काममें आयगा ? तो सुनो ! जब आप अपने आत्मस्वरूपका परिचय करना चाहते हैं तो निरखते हैं ना कि यह आत्मा है, क्योंकि इसमें ज्ञान है । अब देखिये—अनुमानका रूप बन गया । जहाँ जहाँ ज्ञान होगा वहाँ वहाँ आत्मा का अस्तित्व है । जहाँ आत्माका अस्तित्व नहीं वहाँ ज्ञान भी नहीं । जहाँ ज्ञानका अस्तित्व

नहीं वहाँ आत्मा भी नहीं। और आपको सब तरहके उदाहरण मिल जायेंगे। ये चौकी, बेंच, चटाई आदिक जो कुछ सामने पड़े हैं ये आत्मा नहीं हैं क्योंकि इनमें ज्ञान नहीं है। तो कोई चिह्न देखकर किसी वस्तुका बोध किया जाय तो उसमें अनुमान प्रमाणकी आवश्यकता होती है। उसी अनुमानके लक्षणकी बात कही जाती है।

वास्तविक ज्ञानकी सम्पन्नता—ज्ञानकी ये सब बातें जब विधिपूर्वक हम बहुत ज्ञान-सम्पादनका प्रयत्न करें तो उसमें ये आवश्यक है। जाननेमें उपाय हमारे मजबूत न हो तो हम जाननेकी दिशामें बढ़ नहीं सकते। भले ही हम एक साधारण ज्ञान बनाकर एक मन-बहलावा उत्पन्न कर लें, और इतने मात्रसे सन्तोष कर लें कि हमने सब कुछ सुना, कुछ जान लिया, जाननेके लिए कितना पड़ा हुआ है। किन्तु जिसे जाननेके बाद फिर जाननेका प्रयत्न न करना पड़े? वहाँ तक जानना पहुँच जाय तो समझो कि हमने अब सर्वस्व जाना। देखिये—लोग काम किसलिए करते हैं? इसीलिए कि इस कामसे फुरसत हो और फिर आराम मिले, इस कामसे फिर झगडा न रहे और न मेरे सामने काम पडा रहे। सभीके अन्दर काम करनेका यही भाव रहता है।

तो जानना भी एक काम है। जाननेसे फायदा क्या? जानना यह पुरुषार्थ, यह कामकाज करना चाहिए, यो करना चाहिए। हमें ऐसा जानन बनाना है कि जिस जाननके बाद फिर जानना बनानेकी आवश्यकता न रहे। ज्ञानका काम फिर आगे पडा न रहे। जो हो तो सहज हो, वह बात अलग है, मगर यहाँ जो हम ज्ञान किया करते हैं तो जान जानकर पुरुषार्थ करके, रागद्वेष करके, आकुलतायें करके जाना करते हैं, ये सारे जाननेके श्रम मुझे न करने पड़े, इसके लिए जानन होना चाहिए। तो किस तत्त्वका हमें ज्ञान बने कि ऐसी स्थिति मिले कि कुछ जाननेका श्रम न करना पड़े, वह तत्त्व क्या है? वहाँ तक पहुँचना है। अब तो सोच लीजिए कि क्या हम अपने ज्ञानद्वारा कभी उस तत्त्व तक पहुँचे? उस तत्त्व तक पहुँचनेके लिए एक विधिपूर्वक ज्ञान बनाना होगा, और एक मूलको पुष्ट करते हुए ज्ञान बनाना होगा। यो तो कोई पुरुष नावको खेवे और उद्देश्य कुछ न बनाया हो कि हमें किस दिशामें जाना है, तो वह तो कभी पूरबकी ओर जायगी, कभी पश्चिमकी ओर, कभी उत्तर की ओर व कभी दक्षिणकी ओर। नाव खेनेका काम तो वह दिनभर करेगा मगर वह अपने निर्दिष्ट स्थानमें न पहुँच सकेगा। ठीक इसी तरह जाननेका उद्देश्य जब हमारा कुछ नहीं है तो जाननेके लिए हम बहुतसे यत्न करेंगे, खूब भ्रमण करेंगे, बड़ा परिश्रम करेंगे, मगर उस जाननेसे लाभ कुछ न पाया। बात ज्योंकी त्यों रही। तो ज्ञान करना है और हमें उस तत्त्व तक जाना है जिस तत्त्व तक जाकर फिर हमें ज्ञानका भी श्रम न करना पड़े, ऐसी स्थिति पायें। वह तत्त्व क्या है? सहज ज्ञानस्वरूप, एक सहज ज्योति। एक ऐसा ज्ञानप्रकाश कि

जहाँ कोई तरंग नहीं, उमंग नहीं, जहाँ किसी प्रकारका क्षोभ नहीं, केवल एक सामान्यतया जाननप्रकाश चलता रहता है, ऐसी स्थितिमें राग द्वेष मोहका काम ही नहीं। अगर राग द्वेष मोह किसी ओर जग रहा है तो उसको ऐसी ज्ञातापनाकी स्थिति मिलती ही नहीं तो सर्व-कल्याण सर्ववैभव सर्वसम्पन्नता इस ही तत्त्वमें प्रवेश करनेमें है, बाकीके जो कितने भी प्रकारके ज्ञान हो वे सब ज्ञान चूँकि अपने आत्माका आधार छोड़कर हो रहे हैं, मायने आत्माका उपयोग न बनाकर हो रहे हैं, इसलिए वे सब क्षोभको साथ लिए हुए हैं।

परतत्त्वके लगावके आशयका मिथ्यापन--ससारमें दुःख इतना ही तो है कि हम अपने आपके आश्रयमें ज्ञान नहीं बनाते हैं। और परकी दृष्टि करके, परमें कुछ चाह करके, परका लगाव रख करके कुछ ज्ञान बनाते हैं, उसका असर क्या होता है कि चूँकि हमारा यह उपयोग इस आनन्दमय स्वरूपको छोड़कर बाहर चला तो जो अपने घरको छोड़कर दूसरेके घरमें रहना चाहे वह टिक तो न सकेगा। उसे तो हर एक कोई भगायेगा। ऐसे ही हमारा उपयोग अपने द्वारको छोड़कर बाह्य पदार्थोंमें लगा रहे तो टिक तो न सकेगा। वहाँ स्थिरता नहीं मिलती। यदि ऐसे तत्त्वकी ओर हमें जाना है कि जहाँ जाकर हम आनन्दमय हो जायें। उस तत्त्वकी श्रद्धा जिसे होती है या इस तरहकी श्रद्धा जिसे होती है या इस तरहकी रुचि जिसके जगी है उसको कहते हैं सम्यग्दृष्टि। और जिनको इस तत्त्व की श्रद्धा रुचि नहीं है, किसी बाह्यमें ही परिज्ञान करनेकी, कुछ प्रयत्न करनेकी लालसा है उन्हें कहते हैं मिथ्यादृष्टि। मिथ्या दृष्टिके मायने मिथमें दृष्टि जाना। मिथ मायने परमें। मिथ धातु मिथुन अर्थमें आती है। इसीके जोड़नेसे तो जहाँ दूसरेका जोड़ रखा ज्ञान द्वारा वहाँ मिथ्या दृष्टि बन गई। और जहाँ केवल निजका ही लगाव रखा, सत्य स्थितिया रखी, वहाँ मिथ्या दृष्टि न रही किन्तु एकत्वदृष्टि, कैवल्यदृष्टि, स्वदृष्टि अथवा स्वयं ही स्वयं सब कुछ। वहाँ दूसरेकी बात नहीं आयी। वस इस स्थितिमें ही सच्चा आनन्द है और ऐसी श्रद्धा बनाकर कुछ क्षण कभी भी किसी भी समय इसकी याद तो रखना चाहिए। जिसको श्रद्धा है उसको जहाँ कहीं भी याद आ सके, घरमें हो, दूकानमें हो, बाहर हो, चलता फिरता हो, सोता हो, किसी भी क्षण जब उसकी कषाय मंद होती है, श्रद्धालु पुरुष अपने इस अन्त-स्तत्त्वके श्रद्धालु ऐसी दृष्टि बना लेते हैं कि वहाँ तक जाना है। वहाँ तक जानेके लिए हमें कितना ज्ञान बनाना है, कितने ढंगसे हमें अपनी तैयारी करना है। यहाँ लौकिक कामोंके लिए तो कितनी कितनी तैयारियाँ, लोग बनाते हैं। कोई समस्या आ जाय, किसीसे विवाद हो जाय तो उसको निपटानेके लिए लोग दसों तरकीबें सोचते हैं, पर ऐसे तत्त्वको जाननेके लिए जिस तत्त्वके जाननेपर सदाके लिए ससारके रुकट छूटें उसके लिए कितना यत्न करना

चाहिए ? यो कहो कि सारा यत्न इसीके लिए होना चाहिए ।

आत्मोपलब्धिका साधनभूत सुगम मंत्रण—मैं ज्ञानमात्र हूँ, यह एक सच्चा निजी मंत्र है । इसमें कल्याणकी सारी बातें समायी हुई हैं । मैं ज्ञानमात्र हूँ, अन्य कुछ नहीं हूँ, केवल एक ज्ञान ज्योति ही मैं हूँ । तब मेरा कहीं कुछ नहीं है यह उसकी श्रद्धामें आ ही जायगा । मैं ज्ञानमात्र हूँ, इसके मायने बस मेरा सब कुछ ज्ञानमें है । ज्ञानको ही करना है, ज्ञानको ही भोगना है, ज्ञानका ही अनुभव है, ज्ञान ही मेरा घर है, ज्ञान ही मैं साथ लिए हुए था । ज्ञान को ही मैं साथ लिए रहूँगा, ज्ञान ही मेरा सर्वस्व है । इसका अर्थ यह हुआ कि मैं किसी भी अन्य पदार्थको न करता हूँ और न भोगता हूँ । मैं ज्ञानमात्र हूँ । इस ज्ञानमात्र स्वरूपमें, इस ज्ञानस्वभावमें निरन्तर होता क्या है ? ज्ञान ही ज्ञान, जानन जानन ही चलता रहता है । जब जानन जानन ही चलता रहता है तो फिर अधीरता और आकुलता क्यों ? अधीरता और आकुलता तो लोगोंको यो होती है कि आगेका कुछ बोध नहीं है, भविष्यके परिणामनका कुछ बोध नहीं है । क्या करना है, कैसे करना है, उसका कुछ पता ही नहीं है, क्योंकि उन्हें यही पता नहीं है कि भविष्यमें मुझे क्या होना है ? जब भविष्यके ज्ञानका कुछ पता नहीं रहता तब आकुलता होती है । लो हमें तो भविष्यका सब पता हो गया । क्या पता हो गया ? बस यही कि मैं जानना जानना ही करूँगा और कुछ करूँगा ही नहीं । पक्का निर्णय हो गया । बस मेरा काम है जानन । जानन जानन ही चलता रहेगा और कुछ बात ही मुझमें न आयगी । मुझे तो भविष्यका पूरा पता हो गया । अब आकुलता और गम्भीरता न रह सकेगी । मैं जानन ही कर पाता हूँ और कुछ नहीं कर पाता । यदि आकुलता समाती है तो समझिये कि हम अपने निर्णयपर नहीं टिक रहे । मैं जानन जानन ही कर सकता हूँ, अन्य कुछ नहीं । मेरा भविष्य पूरा मुझे मालूम है, इस बात पर अगर टिके रहे तो आकुलता न होगी । तो मैं ज्ञानमात्र हूँ, यह एक ऐसा मंत्र है, शब्दोंको नहीं कह रहे, उसमें जो कुछ दृष्टिमें आये, उसकी बात कह रहे कि यह सर्वस्व भला कर देने वाला है । और यो समझिये कि शास्त्रोंमें जितने भी मंत्र कहे गए हैं, मंत्रों की आराधना करो—परमात्माकी, अरहंत सिद्धकी अथवा पंचपरमेष्ठीकी अथवा अमुक-अमुक मंत्रकी । सभी मंत्रोंका परिसमापन इस भावमें है कि मैं ज्ञानमात्र हूँ, यह बात आयी कि सब कुछ मुझे प्राप्त हो गया । तो उस ज्ञानमात्र सहजज्ञानस्वरूप तत्त्वकी ओर पहुँचनेका काम हम कब कर पायेंगे ? जब कि उसकी तैयारीमें हमें जाननेके उपाय बहुत-बहुत अच्छी प्रकारसे विदित होंगे, उन्हीं उपायोंसे हम जानने चलेँगे ।

अनुमानप्रमाणके अवयव—पदार्थ परिचयके उपायोंमें अनेक प्रमाणोंके भेद बता बता कर अब यहाँ बता रहे हैं अनुमान प्रमाण । एक पूरा वाक्य पुनः स्मरण किया जाय,

उदाहरणके रूपमें जैसे बोला उस बोलने और सुननेमें एक प्रकार भी गिनते जाइये । एक बात यह कहा, अब यह कहा । इस पर्वतमें अग्नि है धुवाँ होने से । जहाँ जहाँ धुवा होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है । जैसे यह रसोई घर, जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धुवाँ भी नहीं होता, जैसे तालाब । और धुवाँ है यहाँ पर इसलिए यहाँ पर अग्नि होनी चाहिए । इसमें ६ अंश हुए । इस अनुमानको पूर्ण रूपसे समझनेके लिए ६ भाग हुए । उन ६ भागों का नाम क्या है ? तो अब नाम समझ लीजिए । इस पर्वतमें, यह पक्ष है, अग्नि है यह साध्य, धुवाँ होनेसे यह हेतु है । जहाँ जहाँ धुवाँ होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है यह अन्वयव्याप्ति है । जैसे रसोई घर, यह अन्वय दृष्टान्त है । जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धुवाँ भी नहीं होता यह व्यतिरेक व्याप्ति है । जैसे तालाब, यह व्यतिरेक दृष्टान्त है, और इस पर्वतमें धुवा है यह है उपनय । इस कारण पर्वतमें अग्नि होनी ही चाहिए, यह निष्कर्ष अथवा निगमन है ।

आत्मबोधकी प्राथमिक आवश्यकता—देखो जब आत्माका बोध करने जायेंगे कि मैं आत्मा क्या हूँ, उस आत्माको पहिचाननेके लिए जो भी साधन बनेगा, वहाँ भी अनुमान बनेगा तो इन ६ भागोंमें बनेगा । यह आत्मा है, ज्ञान होनेसे । जहाँ जहाँ ज्ञान होता है वहाँ वहाँ आत्मा होता है । जहाँ आत्मा नहीं होती वहाँ ज्ञान नहीं होता । जैसे ये चटाई बेंच वगैरह । और यहाँ ज्ञान है इसलिए यह आत्मा है । देखिये इस प्रयोगकी कैसे आवश्यकता है ? किन्तु हमें इसे जानना चाहिए कि यह उपाय है वस्तुके जाननेका । तो हम अपने जीवनमें यह उद्देश्य बनायें कि अपने आत्मस्वरूपको जान लें । देखिये—समय-समय पर सब उपयोगी हैं । जब घरमें आप बस रहे हैं तो घरकी व्यवस्था भी उपयोगी है, उसके बिना भी काम न चलेगा । जब आप देशमें रह रहे हैं तो देशकी व्यवस्था भी उपयोगी है, उसके बिना भी काम न चलेगा । जब आप समाजके बीच रह रहे हैं तो समाजकी व्यवस्था भी उपयोगी है, उसके बिना भी काम न चलेगा । मगर इन सब बातोंमें विचारिये कि इनका आशिक उपयोग भी कब तकके लिए है ? ज्यादासे ज्यादा जब तक कि मेरा यह जीवन है, जब तक हम इस मनुष्यभवमें हैं, तभी तक देश, समाज घर, मित्र जन, सगी आदिक आवश्यक हैं, लेकिन यह मैं खुद केवल इतनी जिन्दगी तक ही नहीं हूँ, मरणके बाद भी मैं होऊँगा, तो बस यह श्रद्धा जिसे हो गई उसने सब परखा, और जिसको यह श्रद्धा नहीं है उसने तो अपने बारेमें कुछ परखा ही नहीं । केवल बाह्य विडम्बनामें ही है । तो जो मरकर आगे जायगा उसकी भी तो सुध लेना है । उसकी रक्षा करो । उस क्षणमें भी आनन्दमय रहूँ इसका यत्न करना है । इसका यत्न होगा सम्यग्ज्ञानसे । उस ही ज्ञानकी बात यहाँ चल रही है ।

अनुमानज्ञानके अङ्ग—सच्चे ज्ञानसे वस्तुका परिचय होता है, अतएव सच्चे ज्ञानके परिज्ञानका वर्णन चल रहा है। मतिज्ञानके प्रकारोमे अंतिम प्रकार अनुमान बताया जा रहा है और उसमे कहा जा रहा था कि देखिये ५ अङ्ग होते हैं। अनुमान—जैसे अनुमान किया कि इस पर्वतमे अग्नि है धुवा होने से। जहा जहां धुवा होता है वहा वहा अग्नि है जैसे रसोईघर। जहा अग्नि नहीं होती यहा धुवां भी नहीं होता, जैसे तालाब। और यहां धुवां है अतः अग्नि होनी चाहिए। जैसे किसी चीजका अनुमान बनाया गया। अनुमानके मायने सशय नहीं होता, यह तो एक लोकरूढि हो गई है अनुमानको संशय माननेकी। अनुमान का अर्थ लोग अंदाजासे करते हैं, पर अंदाजा और अनुमानमे अन्तर है। अंदाज सही हो, न भी हो, लेकिन अनुमान पूर्णतया सही होता है। और यदि उस अनुमानमे दोष है तो दोष होनेके कारण अनुमान भूटा है। तो किसी भी चीजका अनुमान करना हो तो कोई मुख्य चीज निरख कर ही अनुमान किया जायगा, उस चिन्हका नाम तो हेतु है और अनुमानमे जो बात रखी है उसका नाम प्रतिज्ञा है। तो प्रतिज्ञा और हेतु इन दो अंगोका होना आवश्यक है, बाकीके अंग कहे जायें या न कहे जायें यह तो श्रोतावोकी चतुराई पर निर्भर है। कोई श्रोता ऐसे कम कुशल होते हैं कि उनको ५ अङ्ग कहकर ही कहकर समझाया जाय तो समझते हैं। उन्हें कहते हैं बालक। बालकको समझानेके लिए तो ५ अङ्ग कहे जायेंगे। बालक मायने छोटी उमरका नहीं, किन्तु जो जिस विषयका ज्ञान नहीं रखता उसे उस विषयका बालक कहते हैं। ऐसे जो बुद्धिमान हैं, विद्वान हैं उनको केवल प्रतिज्ञा और हेतु दो बातें कहनेसे ही काम चल जाता है। तो यहा तक ज्ञानके प्रकारोमे अवधि-ज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान इन तीन प्रत्यक्ष ज्ञानोका वर्णन हुआ, और मतिज्ञान का भी वर्णन समाप्त हुआ।

श्रुतज्ञान नामक परोक्षज्ञान—अब इसके बाद परोक्षज्ञानमे शेष बचा है श्रुतज्ञान। यहा ५ ज्ञानोमे चार तो विकल्प नहीं बने, श्रुतज्ञानमे विकल्प होता है। श्रुतज्ञान किसे कहते हैं? मतिज्ञानसे जानकर उसी पदार्थके सम्बंधमे और विशेष जानकारी होना सो श्रुतज्ञान हैं। कहते हैं ना कि सब संसारी जीवोके मति और श्रुतज्ञान है। हम आप सबमे मतिज्ञान और श्रुतज्ञान तो होगा ही। जब तक यह जीव भगवान नहीं होता तब तक उसके मतिज्ञान श्रुतज्ञान जरूर होते हैं। मुनि भी हो गए, मन पर्ययज्ञानी हैं, गणधर हैं उन तकके भी मति-ज्ञान, श्रुतज्ञान होते हैं। केवलज्ञान होनेपर सभी ज्ञान विलीन हो जाते हैं। जैसे सूर्यके नीचे बादल आये हो तो उनका आवरण जैसे-जैसे हटता जाता है वैसे ही वैसे प्रकाशका विस्तार बढ़ता जाता है। अभी बहुत अधिक बादल थे तो केवल १० मील तक प्रकाश था, कुछ और अधिक बादल हट गये तो १०० मील तक प्रकाश फैल गया, फिर और अधिक बादल हट

गए तो १००० मील तक प्रकाश फैल गया और जब बादलोका आवरण नहीं रहता तो पूर्ण प्रकाश फैल जाता है। आप सोच सकते हैं कि ये छुटपुट प्रकाश उस पूर्ण प्रकाशमें शामिल हो जाते हैं। जैसे २० हजार कोशका प्रकाश है तो उसमें ५ कोश का भी प्रकाश है, ५०० कोशका भी प्रकाश है। तो वे छुटपुट प्रकाश पूरे प्रकाशमें शामिल हो गए। यहां चाहे ऐसा कह लो। और एक दृष्टिसे ऐसा भी कह सकते हैं, लेकिन ज्ञानमें यह बात नहीं। केवलज्ञानमें मतिज्ञान, श्रुतज्ञान आदि ये सब केवलज्ञानके सदृश दीतराग निर्विकल्प ज्ञान अक्षरूपसे होते तो समा जाना कहना ठीक था, लेकिन ये ज्ञान तो विकल्प लिए हुए हैं। इनमें आवरणका क्षयोपशम भी कारण है। जिन जिन चीजोंमें क्षयोपशम कारण होता है, वे चीजें पूर्णतया शुद्ध नहीं होती, क्योंकि उनके साथ उदय लगा होता है। छुटपुट ज्ञान जो हम आपको हो रहे हैं ये आवरणके विनाशसे नहीं हो रहे हैं, आवरणका विनाश भी है। छुटपुट ज्ञान जो हम आपको हो रहे हैं ये आवरणके विनाशसे नहीं हो रहे हैं। आवरणका विनाश भी है, साथमें उदय भी है। जिसे कहते हैं देशघाती स्पर्धकोका उदय और सर्वघाती स्पर्धकोका उदय। इस कारण समाया हुआ नहीं कह सकते, लेकिन सामान्यतया यह कह सकते कि मति, श्रुत, अवधि और मन पर्ययज्ञानमें जो बात समझी, केवल समझ समझकी बात अगर ले लें, उदयकी बात न लें, विकल्प वाली बात न लें, केवल जाननमात्र उनमेंसे खींचकर देखें तो कह दें कि केवलज्ञानमें सब ज्ञान समा गए, परन्तु परमार्थतः देखो तो केवलज्ञान एक अपने प्रकारका ज्ञान है, समस्त विश्वका जाननहार है, मतिज्ञान, श्रुतज्ञान आदिककी तरह क्षयोपशमाधीन ज्ञान नहीं है। इतना सब कुछ वर्णन होनेके बाद अब बड़े उपकारी श्रुतज्ञानका वर्णन कर रहे हैं। देखिये—हम आप लोगोका उपकार करने वाला श्रुतज्ञान है। जैसे अरहंत और सिद्ध भगवानमें यह कह देते हैं कि हमारे उपकारी तो अरहत भगवान हैं। सिद्ध भगवान यद्यपि उनसे भी उत्कृष्ट हैं, अरहत भी सिद्ध होंगे लेकिन अरहतका कितना बड़ा उपकार है कि उनका समवशरण होता है, दिव्यध्वनि होती है, गणधर उनके ही निमित्तसे रचना बनाते हैं। इन समस्त शास्त्रोंका मूल आधार तो ये अरहतदेव हैं, यह हमारे मूल उपकारी है। यदि आज यह जिनवाणी हम आपको सुननेको न मिलती तो एक कीचड़में जैसा फसे होते, दुर्गंतिकी परम्परामें ही पड़े होते। आज समझिये हम आपका कितना अच्छा भवितव्य है कि इस भवमें हम आपको जिनवाणीका सुयोग मिला है और जिसके द्वारा हम आप कष्टसे भी दूर रहते हैं और मोक्षमार्ग भी पा लेते हैं। कोई विपदा आये तो जहां आत्मस्वरूपपर दृष्टि दो, प्रभुस्वरूपका परिचय है अतएव वहां सब सकट दूर हो जाते हैं।

काल्पनिक संकटोंको हटाकर आत्मवैभवके दर्शनका अनुरोध—यहाके इन काल्पनिक संकटोंमें कुछ दम भी तो नहीं है, हा सकट मान लो तो पहाड़ है, टीक-२ समझ लिया तो

कोई सकट नहीं है । क्या संकट है नाम लेकर तो बताओ ? अधिकसे अधिक शरीरमे कोई विशेष बाधा हुई उसे कुछ सकट कहो तो थोड़ा मान लिया जाय, क्योंकि देहका वर्तमानमे निकट सम्पर्क है, तब भी वस्तुतः यदि उपयोग विशुद्ध है तो वह भी सकट नहीं है, लेकिन धनहानि होना अथवा कोई चीज नष्ट हो जाना, इष्टका वियोग हो जाना, यह सब क्या कोई सकट है ? ये तो मनके ऊधम हैं । मान लो लखपति है और २०००) की हानि हो गई तो यह दुखी होता है । दुखी क्यों होता ? अरे ६८००) तो अभी रखा है, वहाँ मौज क्यों नहीं मानता ? अथवा उसका भी मौज क्या ? उसे पर जानकर, जो आता हो आये, जैसा रहना हो रहे, जो कुछ आज है उसका आधा भी रहे तो रहे, मेरा क्या गया और कभी कुछ भी न रहे तो न रहे, मेरा क्या नुकसान हुआ ? मैं तो ज्ञानमात्र अमूर्त एक चित्स्वरूप हूँ । इसमे कुछ आता जाता नहीं । यह एक भावमात्र पदार्थ है, इसका क्या नुकसान है ? तो सकट तो माननेकी बात है । सकट मान लिया तो संकटोका पहाड बना लिया और जब सम्यग्ज्ञान किया, सच्ची दृष्टि जगाया तो वहाँ सकटका नाम ही नहीं । तो ये सब हितकारी बातें, ये उपदेश, ये हमें श्रुतज्ञानसे प्राप्त होने हैं । उस श्रुतज्ञानका विस्तार बताते हैं । श्रुतज्ञान दो प्रकारसे विभक्त है—एक अनक्षरात्मक श्रुतज्ञान और दूसरा अक्षरात्मक श्रुतज्ञान । अक्षरोका उपयोग हुए बिना जो श्रुतज्ञान होता है वह अनक्षरात्मक श्रुतज्ञान है, एकेन्द्रियसे लेकर पञ्चेन्द्रिय तकके जीवोमे पाया जाता है । अक्षरात्मक भी पञ्चेन्द्रियमे है पर अनक्षरात्मक भी है । हम जान लेते हैं और किसी अक्षरका आलम्बन भी नहीं लेते, ऐसे भी जानकारी होती है, और ये कीडा मकोडा, वृक्ष, पत्ते, ये क्या कुछ जानते नहीं ? इनके जाननेका हम कुछ प्रकटरूप नहीं बता सकते लेकिन आत्मा है ज्ञानवान है इसलिए उनमे भी जानकारी अवश्य है । तो ये भी जानते हैं पर इनके कोई अक्षरका उपयोग है क्या ? अथवा कोई वर्णमालाका भी ज्ञान है क्या ? तो अक्षरोका उपयोग किए बिना जो श्रुतज्ञान है वह अनक्षरात्मक श्रुतज्ञान है और जो अक्षरोका उपयोग लेकर भीतर ज्ञान बनता है वह सब अक्षरात्मक ज्ञान है । तो हम आप लोगोका हित अक्षरात्मक श्रुतज्ञानसे है ।

ज्ञानकी प्रियतमता—देखिये—यह छाँट करके तो बताओ कि दुनियामे सबसे अधिक प्रिय चीज क्या हो सकती है ? सबसे अधिक प्यारी वस्तु क्या है, जिसके बाद यह न कहना पड़े कि इससे प्रिय चीज तो यह है । तो दुनियामे प्रियतम चीज क्या है ? बच्चे को प्यारी है माँ की गोद । उससे बढ़कर उसे और कुछ नहीं सहाता । आपके दुकान, धन वैभव आदिकसे उसे कुछ प्रयोजन नहीं । माताकी गोदसे बढ़कर उसे और कुछ नहीं । जब कभी कोई संकट आता तो भट वह बच्चा माँ की गोदमे छिप जाता और अपनेको सकटरहित समझ लेता है । लेकिन वही बच्चा जब कुछ बड़ा होता है, खेलने लगता है तो

उसे खेलकी चीजे प्रिय हो जाती है। अब उसे माँ की गोद प्रिय नहीं रहती। माँ कितना ही जबरदस्ती गोदमे रखना चाहे, पर वह बालक उस माँ से छुटाकर खेलने भाग जाना चाहता है। तो उसे प्रिय हो गए खेल। वही बालक जब कुछ और बड़ा हुआ तो उसे स्कूल प्यारा हो गया। भठ अपना बस्ता उठाया और स्कूल चल दिया। अब उसे खेल भी प्रिय न रहे। कुछ और बड़ा हुआ तो उसे परीक्षामे पास होना प्रिय हो गया। चाहे जिस ढंगसे पास हो पर पास होना चाहिए। और बड़ा हुआ तो उसे डिग्री प्रिय हो गई। डिग्रीके बाद कुछ और बड़ा होनेपर स्त्री प्रिय हो गई। फिर धन प्यारा हो गया, बच्चे प्यारे हो गए। तो ज्यो ज्यो वह बड़ा होता जाता है त्यो त्यो प्यार बदलता जाता है ? किसी स्थितिमे कुछ प्यारा है, आगे चलकर कुछ और प्यारा हो जाता है। वही पुरुष जब ४०-५० वर्षका हो गया, मान लो दफ्तरमे वह बैठा हुआ था। घरसे फोन आया तो वह तुरन्त घबड़ाकर घर भागा। पहिले तो रास्तेमे मिलने वाले लोगोसे कुछ बातें करके जाया करता था, परन्तु अब उसे खडा होनेकी भी फुरसत नहीं। बड़ी जल्दी-२ मे घर पहुँचा। वहा जाकर देखा कि घर मे आग लग गई है। घरके अन्दरसे धन, स्त्री, पुत्रादिको निकाला, आग बढ गई। अतमे एक बच्चा घरके अन्दर ही रह गया। उसे घरके अन्दर जानेकी हिम्मत न हुई तो दूसरोसे कहता है, भैया हमारे बच्चेको निकाल दो, हम तुम्हे २० हजार रुपये दँगे।

अब देखिये—उसे अपने प्राण प्यारे हो गए। इसी प्रकरणमे कदाचित्त उसके वैराग्य जग जाय, वह साधु हो जाय, आत्मध्यानमे रत हो जाय तो उस समय चाहे कोई शत्रु अथवा कोई क्रूर जानवर प्राण लेने भी जावे तो क्या वह साधु अपने प्राणोकी रक्षा करनेकी बात सोचेगा ? वह तो अपने नेत्र बन्द किए हुए आत्मध्यानमे लीन है। कोई पूछे कि क्यो भाई आत्मध्यानमे लीन हो ? जरा एक मिनटको इस ध्यानको छोडकर सामने खडे प्राण लेने वाले शत्रुको हटा दो, बादमे निश्चित होकर ध्यान करो। तो वह साधु मानो जवाब देता है, (जवाब तो नहीं देता पर मान लो) कि मैं क्यो अपने आत्मध्यानको छोडकर इस विकल्पमे आऊँ ? यो सोचकर वह साधु प्राणोंकी भी परवाह न करके अपने ध्यानको भग नहीं करता। वह समझ गया कि यह देह तो विनाशीक चीज है। जीव तो जीव है। जब मेरा ज्ञानोपयोग एक ज्ञानस्वभावके चिन्तनमे लग गया तो अब मैं अन्यत्र नहीं जाना चाहता। मानो यह उत्तर है उस साधुका। लो अब उसे क्या प्यारा रहा ? ज्ञान। अब उसे अपने प्राण भी प्यारे नहीं रहे। तो ज्ञानसे बढकर और कोई हित और प्रिय चीज नहीं होती। तो समझिये कि हित प्रिय और सर्वोत्कृष्ट वैभव वाली चीज है ज्ञान। जिस ज्ञानके लिए मोही जीव कुछ महत्त्व नहीं देते, और ज्ञानसम्पादनकी बात तो

फाल्तू समयकी बात समझते हैं। अजी हज़को समय नहीं मिलता, बड़े फसे हैं। वहाँसे ज्ञान सम्पादन करे ? ज्ञानकी बात सोचनेका अवकाश कहाँसे लायें ?

ज्ञानको महत्त्व देनेकी आवश्यकता—देखिये लोग कितना फसे हुए रहते हैं, फँसाव कही कुछ नहीं, पर अपने विकल्पोंमें फँसे रहते हैं। और, फिर जब मरण हो जाय तब फुरसत तो मिलेगी ना ? यहाँके कामोंसे तो फुरसत मिल जायगी, पर अगले भवमें जाकर वहाँ क्या करना है ? इसपर भी तो कुछ विचार करना चाहिए। वहाँ भी तो समय न मिलेगा। तो ज्ञान ही हम आपका वैभव है। इस ज्ञानको ही सर्वप्रिय और हितकारी समझ कर अन्यकी उपेक्षा करनी चाहिए। ज्ञानको ही महत्त्व देना है, उस ज्ञानके लिए ही अपना तन, मन, धन, वचन सर्वस्व न्यौछावर करना है। यदि ज्ञान पा लिया तो समझो कि सब कुछ पा लिया और एक ज्ञान ही न पाया तो समझो कि कुछ नहीं पाया। तो हमारा हितकारी यह श्रुतज्ञान है, जिसके दो भेद बताये गए हैं—अक्षरात्मक श्रुतज्ञान और अक्षरात्मक श्रुतज्ञान। अक्षरात्मक श्रुतज्ञानके दो भेद हैं—परार्थानुमान और आगम। जैसे अभी अनुमान ज्ञानकी बात बतायी थी कि कोई एक चीज निरखकर दूसरी चीजका ज्ञान करना अनुमान कहलाता है। यही अनुमान जब दूसरेके लिए बोला जाय, दूसरेके लिए जाना जाय तो बात अक्षरात्मक बन जाती है और तब यह परार्थानुमान कहलाता है। और, आगम भी अक्षरात्मक श्रुतज्ञान है। जो आप्त आत्मा है उनके द्वारा जो निरूपित शास्त्र है उनका ज्ञान ही तो श्रुतज्ञान है। आप्तके मायने क्या है ? आप्तका शुद्ध अर्थ है पहुँचे हुए। आप्तका ज्ञान मायने पहुँचे हुएका ज्ञान। जो सर्वत्र पहुँच चुके हैं, जिनका ज्ञान निर्मल हो गया है वे अरहत आप्त हैं। वे आप्त क्यों कहलाते हैं ? इसलिए कि वे सर्वत्र पहुँचे हैं। कही भी उनकी कमजोरी नहीं है। ज्ञानपर पूर्ण अधिकार है। ऐसे आप्त पुरुषोंके द्वारा, सशरीर भगवानके द्वारा प्ररूपित जो शास्त्र है, उनके ज्ञानको आगम कहते हैं। आगम मायने मोटे रूपसे समझिये शास्त्र। प्रथमानुयोग, करणानुयोग, चरणानुयोग और द्रव्यानुयोग ये चार प्रकारके वेदोमें विभक्त जो कुछ ज्ञान है वे सब श्रुतज्ञान कहलाते हैं। यहा तक मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञानका वर्णन हुआ। ये ज्ञान कुछ हम आपमें हैं और उनको उत्पन्न करनेकी हम आपमें बराबर योग्यता है। उन ज्ञानोंसे हमें वस्तुका परिचय मिलता है।

प्रसन्नताका साधन ज्ञान—वस्तुका जहाँ यथार्थ ज्ञान है वहाँ ही आनन्द है। किसी बालकसे किसीने गणितका एक प्रश्न पूछा—बनलावो $१५ \times ६ =$ कितने होते हैं ? तो उब तक वह बता नहीं पाता तब तक उसके अन्दर बड़े विचार चलते हैं, उसको बड़ी घबड़ाहट सी रहती है। लज्जा, भय आदिधी बातें भी आ सकती हैं, किन्तु जब पहाड़ा पढ़कर १५×६

उसे खेलकी चीजे प्रिय हो जाती है। अब उरो माँ की गोद प्रिय नहीं रहती। माँ कितना ही जबरदस्ती गोदमे रखना चाहे, पर वह बालक उस माँ से छुटाकर खेलने भाग जाना चाहता है। तो उसे प्रिय हो गए खेल। वही बालक जब कुछ और बड़ा हुआ तो उसे स्कूल प्यारा हो गया। भठ अपना बस्ता उठाया और स्कूल चल दिया। अब उसे खेल भी प्रिय न रहे। कुछ और बड़ा हुआ तो उसे परीक्षामे पास होना प्रिय हो गया। चाहे जिस ढंगसे पास हो पर पास होना चाहिए। और बड़ा हुआ तो उसे डिग्री प्रिय हो गई। डिग्रीके बाद कुछ और बड़ा होनेपर स्त्री प्रिय हो गई। फिर धन प्यारा हो गया, बच्चे प्यारे हो गए। तो ज्यो ज्यो वह बड़ा होता जाता है त्यो त्यो प्यार बदलता जाता है ? किसी स्थितिमे कुछ प्यारा है, आगे चलकर कुछ और प्यारा हो जाता है। वही पुरुष जब ४०-५० वर्षका हो गया, मान लो दफ्तरमे वह बैठा हुआ था। घरसे फोन आया तो वह तुरन्त धबडाकर घर भागा। पहिले तो रास्तेमे मिलने वाले लोगोसे कुछ बातें करके जाया करता था, परन्तु अब उसे खडा होनेकी भी फुरसत नहीं। बड़ी जल्दी-२ मे घर पहुँचा। वहा जाकर देखा कि घर मे आग लग गई है। घरके अन्दरसे धन, स्त्री, पुत्रादिको निकाला, आग बढ गई। अतमे एक बच्चा घरके अन्दर ही रह गया। उसे घरके अन्दर जानेकी हिम्मत न हुई तो दूसरोसे कहता है, भैया हमारे बच्चेको निकाल दो, हम तुम्हे २० हजार रुपये दौंगे।

अब देखिये—उसे अपने प्राण प्यारे हो गए। इसी प्रकरणमे कदाचित् उसके वैराग्य जग जाय, वह साधु हो जाय, आत्मध्यानमे रत हो जाय तो उस समय चाहे कोई शत्रु अथवा कोई क्रूर जानवर प्राण लेने भी जावे तो क्या वह साधु अपने प्राणोकी रक्षा करनेकी बात सोचेगा ? वह तो अपने नेत्र बन्द किए हुए आत्मध्यानमे लीन है। कोई पूछे कि क्यो भाई आत्मध्यानमे लीन हो ? जरा एक मिनटको इस ध्यानको छोडकर सामने खडे प्राण लेने वाले शत्रुको हटा दो, बादमे निश्चित होकर ध्यान करो। तो वह साधु मानो जवाब देता है, (जवाब तो नहीं देता पर मान लो) कि मैं क्यो अपने आत्मध्यानको छोडकर इस विकल्पमे आऊँ ? यो सोचकर वह साधु प्राणोकी भी परवाह न करके अपने ध्यानको भग नहीं करता। वह समझ गया कि यह देह तो विनाशीक चीज है। जीव तो जीव है। जब मेरा ज्ञानोपयोग एक ज्ञानस्वभावके चिन्तनमे लग गया तो अब मैं अन्यत्र नहीं जाना चाहता। मानो यह उत्तर है उस साधुका। लो अब उसे क्या प्यारा रहा ? ज्ञान। अब उसे अपने प्राण भी प्यारे नहीं रहे। तो ज्ञानसे बढकर और कोई हित और प्रिय चीज नहीं होती। तो समझिये कि हित प्रिय और सर्वोत्कृष्ट वैभव वाली चीज है ज्ञान। जिस ज्ञानके लिए मोही जीव कुछ महत्त्व नहीं देते, और ज्ञानसम्पादनकी बात तो

फाल्तू समयकी बात समझते हैं। अजी हज़को समय नहीं मिलता, बड़े फसे हैं। वहाँसे ज्ञान सम्पादन करे ? ज्ञानकी बात सोचनेका अवकाश कहाँसे लायें ?

ज्ञानको महत्त्व देनेकी आवश्यकता—देखिये लोग कितना फसे हुए रहते हैं, फँसाव कही कुछ नहीं, पर अपने विकल्पोमें फँसे रहते हैं। और, फिर जब मरण हो जाय तब फुरसत तो मिलेगी ना ? यहाँके कामोंसे तो फुरसत मिल जायगी, पर अगले भवमें जाकर वहाँ क्या करना है ? इसपर भी तो कुछ विचार करना चाहिए। वहाँ भी तो समय न मिलेगा। तो ज्ञान ही हम आपका वैभव है। इस ज्ञानको ही सर्वप्रिय और हितकारी समझ कर अन्यकी उपेक्षा करनी चाहिए। ज्ञानको ही महत्त्व देना है, उस ज्ञानके लिए ही अपना तन, मन, धन, वचन सर्वस्व न्यौछावर करना है। यदि ज्ञान पा लिया तो समझो कि सब कुछ पा लिया और एक ज्ञान ही न पाया तो समझो कि कुछ नहीं पाया। तो हमारा हितकारी यह श्रुतज्ञान है, जिसके दो भेद बताये गए हैं—अक्षरात्मक श्रुतज्ञान और अक्षरात्मक श्रुतज्ञान। अक्षरात्मक श्रुतज्ञानके दो भेद हैं—परार्थानुमान और आगम। जैसे अभी अनुमान ज्ञानकी बात बतायी थी कि कोई एक चीज़ निरखकर दूसरी चीज़का ज्ञान करना अनुमान कहलाता है। यही अनुमान जब दूसरेके लिए बोला जाय, दूसरेके लिए जाना जाय तो बात अक्षरात्मक बन जाती है और तब यह परार्थानुमान कहलाता है। और, आगम भी अक्षरात्मक श्रुतज्ञान है। जो आप्त आत्मा है उनके द्वारा जो निरूपित शास्त्र है उनका ज्ञान ही तो श्रुतज्ञान है। आप्तके मायने क्या है ? आप्तका शुद्ध अर्थ है पहुँचे हुए। आप्तका ज्ञान मायने पहुँचे हुएका ज्ञान। जो सर्वत्र पहुँच चुके हैं, जिनका ज्ञान निर्मल हो गया है वे अरहत आप्त हैं। वे आप्त क्यों कहलाते हैं ? इसलिए कि वे सर्वत्र पहुँचे हैं। कहीं भी उनकी कमजोरी नहीं है। ज्ञानपर पूर्ण अधिकार है। ऐसे आप्त पुरुषोंके द्वारा, सशरीर भगवानके द्वारा प्ररूपित जो शास्त्र हैं, उनके ज्ञानको आगम कहते हैं। आगम मायने मोटे रूपसे समझिये शास्त्र। प्रथमानुयोग, करणानुयोग, चरणानुयोग और द्रव्यानुयोग ये चार प्रकारके वेदोंमें विभक्त जो कुछ ज्ञान हैं वे सब श्रुतज्ञान कहलाते हैं। यहाँ तक मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञानका वर्णन हुआ। ये ज्ञान कुछ हम आपमें हैं और उनको उत्पन्न करनेकी हम आपमें बराबर योग्यता है। उन ज्ञानोंसे हमें वस्तुका परिचय मिलता है।

प्रसन्नताका साधन ज्ञान—वस्तुका जहाँ यथार्थ ज्ञान है वहाँ ही आनन्द है। किसी बालकसे किसीने गणितका एक प्रश्न पूछा—बनलावो $१५ \times ६ =$ कितने होते हैं ? तो जब तक वह बता नहीं पाता तब तक उसके अन्दर बड़े विचार चलते हैं, उसको बड़ी घबड़ाहट सी रहती है। लज्जा, भय आदिधी बातें भी आ सकती हैं, किन्तु जब पहाड़ा पढ़कर १५×६

= ६० उत्तर दे दिया तहाँ भट उसकी मुख मुद्रामे प्रसन्नता छा जाती है। तो उसकी वह प्रसन्नता किस बातकी है ? किसीने न उसे पैसा दिया, न लड्डू खानेदो दिया, न उसका सत्कार कर दिया। तो उसकी वह प्रसन्नता है अज्ञाननिवृत्तिकी। जो उत्तर नहीं आ रहा था उसका सही ज्ञान हो गया, इस बातकी उसे प्रसन्नता है। यह तो एक लौकिक बात है, परमार्थतः यह पूर्ण सत्य बात है कि जहाँ हमारा ज्ञान पूर्ण सही होगा, निर्मल होगा, वहाँ हमें आनन्द अवश्य है। यदि आनन्दकी कमी है तो यह निर्णय रखना चाहिए कि अभी हमारे अन्दर ज्ञानकी कमी है। हमारे ज्ञानमें दोष आ रहा है। तब ज्ञानका दोष ढूँढें और दोषको दूर करने जैसा अपना भीतरी भाव बनायें तो तत्काल सक्क मिट सकते हैं। इन्हीं ५ ज्ञानों की बात चलनेके पश्चात् यह प्रश्न होता है कि कितना ज्ञान तो सही कहलाता है और कितना ज्ञान मिथ्या कहलाता है ? तो देखिये—मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञान ये तो सदा सम्यक् होते हैं और अवधिज्ञान मिथ्यादृष्टियोंके हो तो वह कुअवधि होता है, मतिज्ञान व श्रुतज्ञान भी मिथ्यादृष्टियोंके हो तो वे कुमति, कुश्रुत आदि कहे जाते हैं। सम्यग्दृष्टियोंके हो तो वे सम्यक्मतिज्ञान और सम्यक्श्रुतज्ञान कहलाते हैं। अब इस प्रसंगमें एक यह बात समझना है कि स्वानुभव, जिसका कि वर्णन शास्त्रोपे बहुत आता है, स्वका अनुभव, आत्माके शुद्ध स्वरूपका अनुभव। यह स्वानुभव कैसे ज्ञानमें आता है ? और, इसकी क्या पद्धति होती है ? यह बहुत जानकारीका विषय है। इसका वर्णन आगे किया जायगा।

सम्यग्दृष्टिकी निजभूमिका—स्वानुभवका किस ज्ञानमें अन्तर्भाव है इसका वर्णन करने से पहिले यह बताया जाता है कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञान ये सम्यक् होते हैं, मिथ्या होते हैं, इसका वर्णन किया है। मतिज्ञानसे जैसे वह जान लिया किसीने कि यह चौकी है, यह पुस्तक है, तो मिथ्यादृष्टिने भी ऐसा ही जाना कि यह चौकी है, पुस्तक है, फिर उसमें सम्यक् और विपर्ययका अन्तर क्या आया ? पहिली बात यह समझना है। उसका समाधान यह है कि यद्यपि मिथ्यादृष्टिने भी सब समझा कि यह चौकी है, सम्यग्दृष्टिने भी चौकीको चौकी ही जान लिया, चौकी क्या द्रव्य है, यह किस चीजसे बनी है, इसमें क्या गुण है इन सब बातोंका ज्ञान नहीं है मिथ्यादृष्टिके। सम्यग्दृष्टिको प्रतिबोध है। क्या वजह है कि बड़ी विडम्बना, अनर्थ, आपत्ति, उपसर्ग, कष्ट सब कुछ आनेपर भी सम्यग्दृष्टि धीर रहता है। उसका कारण यह है कि स्वरूप भेदाभेद और कारणके विषयमें सम्यग्दृष्टिको सच्चा बोध है, वैभव नष्ट हुआ तो हुआ, इष्टवियोग हुआ तो हुआ, कुछ आपत्ति उपसर्ग आये तो आये, क्या है ? ये सब बाह्यपदार्थ हैं और इनका कारण यह ही है, इनकी बात इनमें ही उत्पन्न होती है, ये मुझसे अत्यन्त निराले हैं, मैं अपने स्वरूपमें ही अभिन्न हूँ। यह सब प्रकाश इस सम्यग्दृष्टिके बना हुआ है, इस कारण उसको इस स्थितिमें अधीरता नहीं रहती। मिथ्यादृष्टि

को अधीरता हो जाती है। वह जो निरख रहा है उस पर्यायिको, उस ही को सर्वस्व समझ रहा है और भेदाभेदका निर्णय नहीं है तो परपदार्थसे अपना हित मानता है, अपने आपके हितधामका पता नहीं है, ऐसी स्थितिमें रहने वाला मिथ्यादृष्टि भी यदि चौकीको चौकी ही जाने तो इससे उसे कोई शान्तिका आधार तो न मिल जायगा। पदार्थके सम्बन्धमें स्वरूप भेदाभेद और कारणका यथार्थ ज्ञान न हो तो भी शान्ति नहीं प्राप्त हो सकती। यह चौकी अनेक परमाणुओंका पुञ्ज है, उन परमाणुओंके प्रतिसमय परिणामन होते हैं अतएव ये सब मुझसे अत्यन्त निराले हैं इनका मैं कर्ता नहीं, भोक्ता नहीं, इनसे मेरेमें कुछ होता नहीं। ये जड़ हैं, मैं चैतन हूँ। यह सब प्रतीति भी तो पड़ी हुई है इस कारणसे सभ्यदृष्टिका मतिज्ञान, श्रुतज्ञान खोंटा कहलाता है। जहाँ कुमति, कुश्रुत ज्ञान है वहाँ तो स्वानुभवका अवकाश ही नहीं है।

स्वानुभवका निर्देशन—स्वानुभवका अर्थ क्या है? स्वका अनुभव। अनुभवका अर्थ क्या है? परिज्ञान। वह परिज्ञान भी इस ढंगका कि जिस परिज्ञानसे परिज्ञानका वास्तविक फल भी तुरन्त मिलता जाय। जिसे कहते हैं एक चित्त होकर एक उपयोगसे केवलज्ञानमें ही रहना। ऐसे परिज्ञानका नाम है अनुभव। और स्वका अर्थ है आत्मा, सही आत्मा। मिला नहीं, पर्यायरूप नहीं, किन्तु जो शुद्ध है, सहज है, शाश्वत है, ऐसे निज आत्माके अनुभवको स्वानुभव कहते हैं। मुझमें सत्य क्या है? जो सत् हो उसे सत्य कहते हैं। मेरे सत्में, मेरे अस्तित्वमें, मेरे ही कारण मेरे ही सत्त्व होनेसे जो कुछ हूँ वह मेरा तत्त्व है। वह क्या है? सहज ज्ञानस्वरूप चैतन्यभाव। एक ऐसा ज्ञानप्रकाश जो एक सामान्य है, उसका बोध होना है तो अति सुगम, मगर कठिन बना रखा है। कठिन बननेका कारण यह है कि अनादिकालसे मोहवासनाके ऐसे सस्कार लगे हैं कि बाह्यकी ओर दृष्टि है। जो पहिले जमाना था पुराण पुरुषोंका उस समयकी स्थिति और आजकी स्थितिमें कितना अन्तर है? यह अन्तर भी मोह लगाव, अज्ञानवृद्धिके कारण हुआ है। पहिले समयमें घर भी था, रहते थे, ज्यों ही उम्र अधिक हुई, घर छोड़ा, त्यागी हो गए, साधु हो गए और अपनी आत्मसाधनामें लग गए। क्या उनका घर बिगड़ गया? उनके जो उत्तराधिकारी पुत्रादिक थे क्या उन्होंने सम्हाला नहीं? अरे ऐसी ऐसी स्थितियोंके भी लोग कि स्त्रीके गर्भमें बच्चा था, पहिला ही गर्भ था और विरक्त होकर चल दिए। उनको विश्वास था कि मैं दूसरेका करने वाला नहीं। दूसरे तो उतने ही पर हैं जैसे कि जगतके सभी जीव पर हैं। आज यहाँ रोना इसलिए पड़ता है कि बूढ़े भी हो गए, पर जिम्मेदारी और भी बढ़ा ली, लगाव फंसाव और अधिक बढ़ गया, व्यवसाय भी और अधिक बढ़ानेकी बात सोच रहे, तनिक भी फुरसत नहीं। चिंताये बहुत, शोक बहुत और शरीरमें शक्ति नहीं, दिमाग भी उतना चलता नहीं,

लडके लोग बूढ़ करे तो उनके करनेमे भी बाधा देते । अपने दिमागसे जो समझमे आया उस तरहका वहाँ करना देखना चाहते हैं, ये सब विडम्बनायें बनाते हैं, और मोह तजा होता, कुछ अपने आपमे आत्मबल बढ़ाया होता, घर द्वार आदि सबको छोड़कर किसी दिन जाना तो होगा ही । यदि विवेकपूर्वक १०-५ वर्ष पहिले ये भी भगडे छोड़कर अकेलेपनका आनन्द लिया होता तो ये सब बाधाएँ न होती । तो स्वका अनुभव करने के लिए पात्रता जगायें, उसके लिए क्या कर्तव्य है उसपर भी तो कुछ विचार करे । जैसे चलते आये, जैसी परिग्रहमे वासना बनी है, तृष्णा लालसा बनी है, उनमे किसीमे अन्तर नहीं आया, धर्म का लाभ भी नहीं मिला । रोज शास्त्र पढ़ते रहे, शास्त्र मुनने मंदिरमे भी आते हैं, उससे सतोष मत करो, स्वका अनुभव न जगे, ऐसी स्थिति न मिले तब तक सनोपना वाम ही नहीं । तो स्वका अनुभव जगनेके लिए पात्रता आयगी, काम, क्रोध, मान, माया, लोभ और आदिको कम करनेसे । तो करना क्या है ? शाश्वत अर्थात् सदाकाल रहने वाला, सत्य अपने ही सत्मे अपने ही सत्त्वके कारण रहने वाला जो एक चैतन्यभाव है उसका स्वरूप है कि रूपका ही प्रकाश रहे, उस रूपका ही ज्ञान रहे, वहा होगा क्या ? किसी परका ख्याल नहीं, किसी परका उपयोग नहीं, किसी परका अवकाश नहीं, ऐसे एक निज आनन्दधाम कल्याण-धाम, सत्य सृज ज्ञानस्वरूपका उपयोग रहे, अनुभवन रहे उसे स्वानुभव कहते हैं ।

स्वानुभवका भवन — स्वानुभव किस ज्ञानमे आता है यह बात पीछे कही जायगी, किन्तु स्वानुभवका स्वरूप तो पहिले समझ लो । स्वानुभवका स्वरूप तो वस्तुतः अनुभव हुए बिना नहीं समझा जा सकता है । वचनोसे स्वानुभवका ज्ञान नहीं किया जा सकता, क्योंकि वचन किसी विकल्पकी ओर ले जाते हैं, किसी एक धर्मकी ओर ले जाते हैं । उस वचन योगके कालमे कुछ अन्य प्रकारके योग श्रम चलते रहते हैं, पर स्वानुभव तो धीरेसे, समता से, धैर्यसे और जैसे कि मौका मिल रहा, उसकी गैल मिल रही, ज्ञानप्रकाशकी ओर उपयोग चला रहा तो ऐसा चलनेमे और उभी तरहका साम्यभाव रखकर उसमे और आगे बढ़ना, ये सब स्थितियाँ उस स्वानुभवकी पात्रता लाती हैं । जहाँ केवल एक ज्ञानप्रकाशका ही अनुभव है, दूसरे पदार्थका उपयोग नहीं उसे स्वानुभव कहते हैं । जिस जीवको सम्यग्दर्शन होता है वह सम्यग्दर्शन स्वानुभवपूर्वक ही होता है । जैसे बताया गया है कि सम्यक्त्व तो रहता है सागरो पर्यन्त, पर स्वानुभव होता है कभी कभी अन्तर्मुहूर्तको । तो स्वानुभव व्याप्त है, सम्यक्त्व व्यापक है । सम्यक्त्व रहता है बहुत काल, स्वानुभव होता है कभी कभी । तो स्वानुभव हो रहा हो उस समयमे भी सम्यक्त्व है, स्वानुभव है उस समयमे भी सम्यक्त्व है, लेकिन सम्यक्त्वका प्रथम समय स्वानुभवसहित ही होता है । वहाँ यह बात नहीं कि स्वानुभव न हो और सम्यग्दर्शन हो जाय । स्वानुभव होनेके बाद जो सम्यक्त्व जगा, स्वानुभवमे जो

सम्यक्त्व जगा वह सम्यक्त्व रहेगा बहुत काल और स्वानुभव न रहे, मगर प्रथम बारमे जब सम्यक्त्व होगा तो स्वकी अनुभूति सहित ही होगा। क्या जाना सम्यक्त्वमे ? किसकी प्रतीति की ? प्रतीति तो अनुभवके बाद होती है। आपने कभी देखा हो श्रवणबेलगोलकी मूर्तिको तो आप अब भी प्रतीति कर रहे है, उसे आप यहाँ आँखोसे देख नहीं रहे हैं, लेकिन प्रतीति बराबर बनी है, तो प्रतीति कबसे बनी ? जबसे उस मूर्तिके दर्शन दिया। तो मूर्तिके दर्शनके समय साक्षात् देखा ना तो उस साक्षात् दर्शनपूर्वक प्रतीति बनी। प्रत्येक स्मृति भी बनती है तो अनुभूतिपूर्वक बनती है। किसी चीजको देखा, सुना, चखा तब उसकी स्मृति बनती है। तो सम्यक्त्व है प्रतीति और स्वानुभव है अनुभूति। एक बार अनुभूति हुए बिना उसकी प्रतीति नहीं हो सकती। तो स्वानुभवके लिए हमे कैसी पात्रता चाहिए ? भेदविज्ञानका अभ्यास करे और बाह्यपदार्थोंसे लगाव रखनेकी वासना मिटावे, बाह्यपदार्थोंसे लगाव रखनेसे अपना कुछ भी हित न होगा।

विभावका लगाव तोड़कर स्वभावकी रुचिकी उपकारिता—दुनियामे देखो सैकड़ो आये, चले गए। सब अपनी करामात दिखाकर चले गए। और, हम आप सब भी क्या करते हैं ? करते हैं विकल्प और विकल्प मचाकर सकलेश करते है, दुखी होते है, जीवन दुखमे बिताया, सकलेश किया और आगेका जीवन भी दुखमय हो इसकी रजिस्ट्री कर लिया। तब फिर इस भवको छोड़कर चला गया। यही काम करते चले आये है, इसके अतिरिक्त और काम क्या है ? नाम ले लेकर बताते जाइये, वैभव देख देखकर खुश होते हैं, लालचका रंग बड़ा गहरा बना रखा है। देखो—जब किसी अच्छे कार्यके लिए उपदेश दिया जाय तो सबसे अधिक लोभकषायको भग करनेकी बात कही जाती है। क्यों कही जाती है ? लोभका बहुत बड़ा रंग है। क्रोध तो प्रायः हरदम नहीं रहता, मौका आया तो क्रोध हो गया। मान भी हरदम नहीं रहता, मायाचार उससे थोड़ा और देर तक रहता है, लेकिन लोभका रंग तो चौबीसो घंटे चिपका रहता है। घरमे, मंदिरमे या अन्य किसी भी स्थानमे सर्वत्र लोभकषाय चलता रहता है, इसीलिए सम्भव है कि अगर लोभत्यागकी बात कहे तो कुछ बात बुरी भी लगती हो, क्योंकि लोभके रंगमे जब रंग चढ़ा हुआ है तो उसके विपरीत बात करें सो बात खटकेगी, लेकिन कुछ भी आत्महितकी यदि वाञ्छा हो तो इस रंगको तो मिटाना ही पड़ेगा। मिटेगा, पर एक मिटतेका ढग मरकर होता है, और एक मिटनेका ढग ज्ञानपूर्वक, त्यागपूर्वक पहिले करनेसे होता है। अब लोभ किन ढगमे है उसका, निर्णय कर लीजिए। स्वानुभवकी पात्रता जगानेके लिए सच्चे दिलसे भेदविज्ञानका अभ्यास करें। जैसे कोई चीज बनाते हैं तो उसका प्रयोग भी करते जाते है। मान लो पेन्सिल बनाते है चाकूसे। जब उस पेन्सिल

की धार कुछ मोटी होती है तो उसे पत्थर आदिक पर रगड़कर उसकी धारको रगड़ते हैं, फिर पेन्सिल चलाकर उसका प्रयोग करते हैं, यह देखनेके लिए कि अभी ठीक हुई या नहीं। यदि ठीक नहीं हुई तो फिर उसे चाकूसे छीलकर पत्थरपर रगड़ते हैं, फिर उसका प्रयोग करते हैं। तो उसका प्रयोग करते जाते हैं। यो ही समझिये कि हम अपने जीवनमें प्रयोग करनेका एक अपना स्वभाव बनाये। क्रोध न करना। प्रयोगरूप दें उसको। क्रोधका वातावरण आये और फिर क्रोध न जगे। अब क्रोधके वातावरण नहीं आते तो आप क्रोधका कोई वातावरण बना लें, दूसरे लोग नाराज हो या कुछ भी हो, और अपने न लगे, इसका आपकी परीक्षा कर लीजिए। यो ही किया करो। मानका बुरा वातावरण देखिये। लोभ मेरा दूर हुआ है इसकी परीक्षा करिये। त्याग कीजिए, सब कुछ छोड़कर जाइये। अथवा जिनको यही समझा कि ये मेरे हैं उनको अगर कोई कष्ट हो, उनके लिए खर्च कर डालो। ये लोभ त्यागकी परीक्षाये है। आपको उससे यह परिचय मिलेगा कि मेरे लोभका रग कम हुआ कि नहीं। कुछ कीजिए तो सही। छूटना तो है ही, मगर कुछ करें और इस दुर्लभ नरजन्मका लाभ उठा लें तो यह बड़ी अच्छी बात है।

दुर्लभ नररत्नके सदुपयोगकी ओर दृष्टि—अहो, ससारमें रलते रलते कितना काल व्यतीत हो गया ? जिसे कहेंगे अनन्तकाल। कितने ही जन्ममरण किए। उस जन्ममरणकी परम्परामें पड़े हुए आज बड़ी मुश्किलसे यह नरजन्म पाया है। कोई पूर्वभवमें बहुत अच्छा पुण्यकर्म किया होगा जिससे आज यह दुर्लभ मानव जीवन पाया है। मनुष्य होकर यदि कुछ धर्मकी ओर आये, काम, क्रोध, मान, माया, लोभ, मोहादिको कम करके आगे चलें तब तो मैंने लाभ पाया और यदि ऐसा न किया तो जैसे अनन्त जन्ममरण किए वैसे ही यह मानव जीवन भी गया। इस मानवजीवनका सदुपयोग है स्वानुभवका वातावरण बनाना। कैसे स्वका अनुभव जगे ? तीन लोक तीन कालके ससारी जीवोंका सारा सुख मिलाओ वह भी स्वानुभवके आनन्दके बराबर नहीं। उसकी तो कोई तुलना ही नहीं। आखिर आनन्द ही तो चाहिए। जिस विधिसे मिले, जो आनन्द स्वाधीन हो, निर्विघ्न हो उस आनन्दको पावे। वह आनन्द मिलेगा स्वके अनुभवमें। यह मैं केवल शुद्ध ज्ञानमात्र हूँ। शुद्धके मायने केवल जाननमात्र हूँ, जिसमें रागद्वेष मोह, विकल्प, विचार, वितर्क कुछ नहीं बने हैं। केवल जानन क्या ? केवल प्रकाश। जैसे नीला लट्टू लगा दिया तो प्रकाश नीला हो गया। अरे इसमें जो नीलापन है वह विकार है, और जो शुद्ध प्रकाश है वह खुद प्रकाश है। अब हम उस नीले प्रकाशमें इस भेदका रहस्य पानेमें असमर्थ हैं। नीलत्व है विकार और प्रकाशत्व है एक शुद्ध चीज, यह भेद आप आखोसे न परख सकेंगे, ज्ञानसे ही परख सकेंगे। कोई

सफेद लट्टू लगा दिया तो सफेद, जिसपर कुछ रंग जैसा ही सफेद रहता है । प्रकाश बहंत सफेद हो गया तो वहा जो सफेदी है वह है विकार और जो प्रकाश है वह है एक बिजली की निजी चीज । तो ऐसे ही हमारे ज्ञानमे जितने ज्ञान चल रहे है उन ज्ञानोमे विकार कितना पडा हुआ है, और शुद्ध ज्ञान क्या है ? उस शुद्ध ज्ञानकी ओर दृष्टि नहीं । उसका जो बोध है वह एक सहज शुद्ध बोध है । उसका परिचय नहीं पाया चीजमे । भोजनका, धन वैभवका, स्त्री पुत्रादिक परिजनोका, इज्जत आदिकका तो बहुत-बहुत परिचय बनाया जो कि देखे हुए स्वप्नकी तरह नि सार, एक बरबादीके ही कारण है, लेकिन अपने आपमे नित्य अन्त प्रकाशवान जो एक शुद्ध ज्ञानस्वरूप है, उसको नहीं जान पाया, क्योंकि इसने कषायोके लगावसे उस प्रकाशको दबा दिया । वह इसके उपयोगमे नहीं आ पाता । तो ऐसे सत्य सहज ज्ञानस्वभावका अनुभव करनेको स्वानुभव कहते है ।

स्वानुभवके आनन्दकी वचनागोचरता—स्वानुभवके समय क्या होता है, इस बातका वर्णन नहीं किया जा सकता है । यो तो वर्णन किसी भी प्रत्यक्षमे जाने हुए पदार्थका नहीं हो पाता । यह भी तो प्रत्यक्ष है स्वानुभव । मानो मिश्री खाया तो उसमे कितना मिठास है, इसको कोई वचनोसे बताये तो बता न सकेगा कि वैसी मिठास है ? हाँ वह अनुमान बनायेगा कि गन्नेसे भी मीठा, गुडसे भी मीठा, शक्करसे भी मीठा इस मिश्रीका मिठास है, क्योंकि जितना-जितना उसके विकार हटते रहते है उतना उतना ही उसका मिठास बढ़ता रहता है । यो अनुमान करके अपेक्षा लगाकर उसके आनन्दकी बात तो कोई बता देगा लेकिन वास्तविक अनुभव नहीं हो सकता कि मिश्रीमे मिठास कैसा है ? उसका उपाय तो मिश्रीकी एक डली मुखमे रखकर समझ लेना है । यो ही स्वानुभवकी बातको अनुमानसे भले ही बता दिया जाय । वह स्वानुभव क्या है ? समस्त इन्द्र, तीनों लोकके पुण्यशाली जीव उन सबका सांसारिक सुख मिला लिया, और इतने ही नहीं, जितने भी सांसारिक सुख भविष्यमे होते रहेगे उन सबको मिला लो, तिसपर भी उस सुखसे अधिक आनन्द है स्वानुभवमे । पर इन बातोसे उस अनुभवकी बात समझमे नहीं आती । उसका उपाय तो यही है कि खुदकी तैयारी की जाय । क्रोध, मान, माया, लोभ, मोहादिकसे उपेक्षा कीजिये, इनका लगाव तोड़िये और इनका लगाव तोड़कर एक स्वके प्रकाशके मैदानमे आ जाइये, बाहरके ख्याल छोड़ दीजिए । मानो मैं इस मनुष्यभवमे हूँ ही नहीं, न था, न होऊंगा, कुछ भी विचार न लाकर एक गुप्त ही गुप्त इस मनुष्यभवमे पाये हुए समागमोसे लाभ लूट लीजिए । इस स्वका अनुभव अपने आपकी तैयारी बिना नहीं हो सकता । अब दूसरो यह परख होगी कि ज्ञान और चारित्र्यका कितना निकट सम्बन्ध है ? तैयारी करना यह चारित्र्यका ही तो एक रूप है । बाह्य विकल्प हटाना, कषायोको दूर करना, अपने उपयोग

को केन्द्रमे लाना यह समयका रूप है । ये सब अंतरङ्गकी वाते है । तो अंतरङ्गवी इस क्रिया द्वारा, उसके उपयोग द्वारा हम स्वका अनुभव कर पानेमे समर्थ है, तो यो समझिये कि जैसे मिश्रीका स्वाद केवल वातोसे नहीं मिलता, वह तो खानेसे मिलता है ऐसे ही स्वका अनुभव भी बाह्यज्ञानोसे नहीं मिलता, किन्तु अन्त क्रियाके प्रयोग द्वारा मिलता है । अब ऐसे ही स्वानुभवकी बात कहेंगे कि स्वानुभव नामक ज्ञानपरिणामन किस ज्ञानमे शामिल होता है, मतिज्ञानमे, श्रुतज्ञानमे, अथवा अवधि आदिक ज्ञानोमे ।

स्वानुभवकी दशामे चूँकि कोई विकल्प नहीं है तो वहाँ मनका आश्रय नहीं रहता, ऐसा ध्यानमे रहता है । यद्यपि उस स्वानुभवकी स्थितिमे आनेसे पहिले जो भिन्न था वह लनसे उत्पन्न हुआ था । ऐसा न हो सकेगा कि उससे पहिलेका प्रथम कोई विशिष्ट मानसिक न हो और स्वानुभूति अब तो इस दृष्टिसे चूँकि वह ज्ञान एक मनसे उत्पन्न हुआ था । जो ही ज्ञान अब मनका आश्रय छोडकर स्वके अनुभवमे आया है, इस दृष्टिसे उसे मनसे उत्पन्न हुआ ज्ञान कह सकते है, पर परमार्थत जिस कालमे सहज शुद्ध शाश्वत ज्ञानस्वरूपका अनुभव हो रहा है, उस काल उसे मनसे उत्पन्न हुवा नहीं कह सकते, क्योंकि मन तो विकल्पका ही उत्पादक है । विकल्परहित अवस्थाका उत्पादक मन नहीं है ऐसी स्थितिमे चूँकि निर्विकल्पताका साधर्म पाया जा रहा है तब मति और श्रुत इन दो ज्ञानोमे से किस ज्ञानकी निकटता है और किस ज्ञानकी धारा है ? इसपर विचार करनेसे ऐसा प्रतीत होता है कि वह मतिज्ञानकी धारा है । स्वानुभवके लिए जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह केवल उत्पत्तिमे उसमे मन निमित्त है, किन्तु उत्पन्न होनेके बाद वही ज्ञान अतीन्द्रिय चैतन्यस्वभावके अनुभव रूप होता है । तो उस ही ज्ञानको अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष कहते हैं ।

अनिन्द्रिय प्रत्यक्ष और अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष । स्वानुभव तो स्वय अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष है लेकिन उसके पूर्ववर्ती ज्ञान अतीन्द्रियप्रत्यक्ष है । इसका ज्ञान मतिज्ञानमे किया जा सकता है । यद्यपि स्वानुभव उत्पन्न होनेके लिए श्रुतज्ञान और मतिज्ञान ये दोनो पूर्वापर साधक होते है । श्रुतज्ञानसे वस्तुस्वरूप जो जाना उस ही चिन्तनकी धारामे विकल्परहित होकर स्वानुभव होता है । मतिज्ञानसे जो जाना उस ही धारामे निर्विकल्प होकर यह स्वानुभव होता है फिर भी चूँकि श्रुतज्ञान सविकल्प ज्ञान है । श्रुतज्ञानमे विशेष विकल्प नहीं है ऐसे ही शेष चार ज्ञानोमे भी नहीं है । तो निर्विकल्पता प्राप्त होनेसे एकदम पहिले शेष मतिज्ञानका रूप आता है । और उसके ही अनन्तर यह स्वानुभवकी स्थिति उत्पन्न होती है । स्वानुभव है अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष । यह चीज चल रही है प्रमाणके सम्बन्धमे । वस्तुके स्वरूपको जाननेका उपाय है लक्षण प्रमाणनय और निक्षेप । उसमे से प्रमाणकी बात चल रही है । प्रमाण ५ प्रकारके कहे गए है—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान । हम आपको यहाँ मतिज्ञान है । तो मतिज्ञानके क्या क्या प्रकार हैं, इसका

वर्णन किया है। पर एक यह विशिष्ट प्रकार है स्वानुभवका, जिसमें इन मतिज्ञान, श्रुतज्ञानकी बात कहकर भी मतिज्ञान श्रुतज्ञानसे निराला इनका रूप है और स्वानुभव एक ऐसा प्रबल प्रमाण है कि अन्य प्रमाणोंमें किसी अपेक्षा किसी समय कुछ कभी कभी भी आ सकती है, पर स्वानुभवकी प्रमाणतामें कभी भी कमी नहीं आ सकती। कहते भी हैं लोग कि यह तो अपने हृदयसे माना गया है। यह तो एक अनुभूत बात है। देखी बात गलत हो जाय, सुनी बात गलत हो जाय, पर हृदयमें उतरी हुई अनुभवकी बात गलत नहीं हो पाती। पर होना चाहिए वह अनुभूति। ऐसे अनेक दृष्टान्त मिलेंगे कि सुनी हुई बहुतसी बातें गलत भी हो जाती हैं, एकने दूसरेको सुनाया, दूसरेने तीसरेको और शब्दोंमें सुनाया, तीसरेने चौथेको और शब्दोंमें सुनाया। जो मूल बात है उससे कहो उल्टी ही बात सुननेमें आ जाय। तो कानों सुनी बात प्रमाणभूत नहीं होती, अथवा आँखों देखी बात भी प्रमाणभूत नहीं होती। इसके भी अनेकों दृष्टान्त मिलेंगे कि दिखनेमें कुछ आया है और वहाँ परिणाम और घटना है और कुछ, पर अपने अनुभवमें उतरी हुई बात पूर्णतया प्रमाण होती है। उसे अब कोई भी भ्रम में नहीं डाल सकता। यो वस्तुके स्वरूपको जाननेका उपाय प्रमाण है, इस विषयका वर्णन हुआ।

वस्तुपरिचयके उपायोंमें नयनामक उपाय—अब वस्तुके स्वरूपका परिचय कराने वाला तीसरा उपाय है नय। नयोका विशेष विवरण जैन दर्शनमें ही पाया जाता है। कारण यह है कि जैन दर्शन अनेकान्तात्मक वस्तुकी प्रसिद्धि करता है। मायने कोई लोग कहते हैं कि जो वस्तु है वह कभी परिणामती नहीं, ध्रुव है, नित्य है, लेकिन यहाँ दिखने में तो यह नहीं आ रहा। जो भी पदार्थ है वह प्रतिसमय परिणामता रहता है। उसमें परिणामन पाया जाता है। परिणामे बिना वस्तु रह ही नहीं सकती। उसका अस्तित्व भी नहीं रह सकता। क्या है वह वस्तु? उत्पादव्ययध्रौव्यात्मक वस्तुका स्वरूप है, और कोई माने कि वस्तु तो एक समयमें होती है, दूसरे समयमें नष्ट हो जाती है तो ऐसी वस्तु फिर है क्या? कही असत्से सत् बनता है? और जो सत् है वह किस रूपमें नष्ट होगा, कैसे समूल नष्ट होगा? तो वस्तुका ध्रौव्य भी स्वरूप है। तो वस्तुमें ये अनेकस्वरूप पाये जाते हैं उनका वर्णन जैन शासनमें है। तब उनको समझानेके लिए नयप्रक्रिया चाहिए। किसी अपेक्षासे कही हुई बात किसी अन्य अपेक्षासे मान ले तो वस्तुका स्वरूप सही न हो सका। जिस अपेक्षासे जो धर्म है उस अपेक्षा से उस धर्मको बतावे तभी तो वस्तुकी बात सही बनेगी। उसीको प्रसिद्ध करने वाला नय है। नय केवल एक धर्मको ग्रहण करता है अन्य धर्मोंका निषेध करता है ऐसी बात नहीं है। यदि नय अन्य धर्मोंका निषेध करता हुआ अपने धर्मका प्रतिपादन करता है। तो वह नय नहीं, किन्तु एकान्त है, कुनय है।

नय तो प्रमाणसे ग्रहण किए हुए पदार्थका अभिप्रायवश प्रयोजनवश उसमें

से एक देश जानता है अथवा जो बताता है उसे नय कहते हैं । इसे यदि सीधे शब्दोंमें कहे तो जानने वालेके अभिप्रायको नय कहते हैं । इन दोनों लक्षणोंमें अन्तर कुछ नहीं है, पर एक कहनेका ढंग है । और, जो लक्षण कहा था उसके प्रमाणसे जाने हुए पदार्थमें प्रयोजनवश अभिप्रायवश एक देश धर्मको ग्रहण करना सो नय है । तो वहां नयके विषयभूत पदार्थका वर्णन किया । वह पदार्थकी ओरसे कथन है । और दूसरा जो लक्षण कहा तो उस पदार्थके सम्बन्धमें जो ज्ञान हुआ उस ज्ञानकी ओरसे कथन है । बात तो दोनों ही बोली गई—पदार्थ और ज्ञान । जब जान रहे हैं तो उसका सम्बन्ध उसका विषय, उसका प्रमग पदार्थसे भी है, नयसे भी है । तो पदार्थकी ओरसे कहनेपर नयका लक्षण यह बना कि प्रमाणसे ग्रहण किए गए पदार्थमें भी अभिप्रायवश एकदेशधर्मका ग्रहण करना सो नय है और जब ज्ञाताके ज्ञानकी ओरसे बात कही गई तो कहे गए ज्ञाताके अभिप्रायको नय कहते हैं । नय ऐसे अभिप्राय कई प्रकारके हो सकते हैं । जिन्हे किसी सख्यामें नहीं बाँधा जा सकता, लेकिन जाति अपेक्षासे उन अभिप्रायोंकी सख्या नहीं बनायी गई है, तो वे जातियाँ भी अनेक ढंगोंसे बनी । जैसे मनुष्योंकी वर्णोंको अपेक्षासे चार जातियाँ हैं—ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र । धर्मकी अपेक्षा, सिद्धान्तकी अपेक्षा इनकी ५-७ जातियाँ हैं । नैयायिक, मीमांसक, सांख्य, जैन, बौद्ध, चार्वाक आदिक । आखिर इनमेंसे किसी न किसी सिद्धान्तके अनुयायी तो सभी लोग हैं, चाहे वे इस बातको समझ पाये हो या नहीं । देशकी अपेक्षासे भी कई जातियाँ हैं, भाषाकी अपेक्षा अन्य प्रकारकी जातियाँ हैं । तो इसी तरह नयोंकी भी भिन्न-भिन्न ढंगसे अनेक जातियाँ बनती हैं ।

नयोंके सैद्धान्तिक मूल व उत्तर प्रकार—नयोंकी अनेक जातियोंमें से एक सैद्धान्तिक विधिमें इनकी जातियाँ कहे तो ७ होती हैं—नैगमनय, संग्रहनय, व्यवहारनय, ऋजुसूत्रनय, शब्दनय, समभिरूढनय और एवभूतनय । और इनका मूल उत्पादक है द्रव्यार्थिकनय, पर्यायार्थिकनय । देखिये—सब नयोंका अपना-अपना अलग-अलग प्रभाव है । द्रव्यार्थिकनय और पर्यायार्थिकनय एक ऐसा विस्तृत रूप है कि जितने प्रकारकी नयकी जातियाँ बतायी गईं सबमें इनका उपयोग है । द्रव्यार्थिकनय अभेद और सामान्यको ग्रहण करता है । पर्यायार्थिकनय भेद और विशेषको ग्रहण करता है । हम आप जो कुछ भी शब्द कहेंगे वे या तो सामान्य रूपसे होंगे या विशेषरूपसे होंगे । इसका उल्लेखन करके हम आपका ज्ञान नहीं बनता है । तो जो सामान्य और अभेदका विषय करे वह है द्रव्यार्थिकनय और जो विशेष अथवा भेद का ग्रहण करे वह है पर्यायार्थिकनय । इन ७ नयोंमें द्रव्यार्थिकनय है तीन—नैगमनय, संग्रहनय और व्यवहारनय, और पर्यायार्थिकनय है ४, ऋजुसूत्रनय, शब्दनय, समभिरूढनय और एवभूतनय । इनका लक्षण बतायेंगे, और इनका जानना बहुत आवश्यक है । लोग जो कुछ कठिन बात जंचती है उसके जाननेके लिए उत्सुक नहीं होते और कायर बन जाते

है और उसके समझनेमें प्राना उपयोग भी नहीं लगाते, लेकिन जैनशासनका सारा रहस्य तो नयपरिज्ञानपर निर्भर है। यदि नयोका वास्तविक परिज्ञान नहीं है तो वे वस्तुस्वरूपके विवरणमें बढ ही नहीं सकते। बढना तो क्या जानमें आ ही नहीं सकते। इसलिए नयोका परिज्ञान कर लेना अत्यन्त आवश्यक है, अगर उस ओर अपना उपयोग लगाया और समझना चाहा कि समझें तो सही कि वास्तविकता क्या है, तो सब जानमें आ सकता है। इन नयोका लक्षण जब बतायेगे तब बहुत स्पष्ट समझमें आयेगा कि अभी तो जातियोंकी छाँट कर रहे हैं कि नयोकी जातियाँ कितनी तरहसे कायम की जाये ? जैसे यहाँ मनुष्योंकी जातियाँ देश, धर्म, मजहब, भाषा, वर्ण आदिकसे अनेक प्रकार छाँट दी जाती हैं इसी प्रकार नयोकी जातियाँ भी कितनी प्रकारसे हो सकती हैं। यह छटनी की जा रही है।

बुद्धिनय, शब्दनय व अर्थनयकी पद्धति—देखिये—एक पद्धति होती है बुद्धि शब्दार्थ पद्धति। जानेंगे तो एक तो जानना हुआ और उस जाननेमें जो शब्द अन्तरमें डाला जायेगा या स्पष्टरूपसे बोला जायेगा वह हुआ शब्द और एक जाना गया किसी पदार्थको तो जाननेके प्रसंगमें हम आपको तीनसे सम्बन्ध रहता है—बुद्धि, शब्द और ज्ञानसे। बल्कि देखो तो लोकव्यवहारका भी समस्त परिचय इन तीनसे सम्बन्धित है—बुद्धि, शब्द और अर्थ। जैसे कहा—घर, तो बतलावो घर मायने क्या है ? वह घर तीन बातोंसे सम्बन्ध रखता है। बुद्धिघर, शब्दघर और अर्थघर। अर्थघर तो वह है जो ईंटोंसे उठा हुआ जैसा का तैसा खड़ा हुआ है। और घ र ऐसे दो शब्द बोले जाये अथवा कागजपर लिख दिए जाये तो वह हुआ शब्दघर। लेकिन उस घरके सम्बन्धमें जो कुछ परिचय किया जाय वह हुआ बुद्धिघर। तो आप यहाँ यह बतायें कि आप किस घरसे प्रेम करते हैं ? क्या अर्थघरसे प्रेम करते हैं ? अर्थघर तो अत्यन्त भिन्न चीज है, और प्रेम आपका चारित्र गुणका उपयोग है। वह राग पर्याय है। तो प्रेम पर्याय आत्माका आत्मामें ही रह सकेगा, पर-पदार्थमें न पहुँचेगा। तो अर्थघरसे कोई प्रेम कर नहीं सकता। करना चाहे तो भी कर नहीं सकते क्योंकि वस्तुस्वरूपका कभी भी उल्लंघन नहीं होता। तो अर्थघरसे तो कोई प्रेम कर ही नहीं सकता। शब्दघरसे भी कौन प्रेम करे ? केवल घ और र इन शब्दोंसे किसे प्रीति है ? खैर अब रहा बुद्धिघर। बुद्धिघरके मायने जानमें विकल्पमें जो कुछ बात समाई हुई है वस्तुतः इन बुद्धिघरसे ही लोग प्रीति करते हैं। अपने आपके विकल्पोंमें ही राग उत्पन्न होता है पर वस्तुमें हम आपकी परिगुति नहीं पहुँचती। तो हर बातमें, हर एक परिचयमें इन ३ बातोंका सम्बन्ध है। बुद्धि, शब्द और अर्थ। इस दृष्टिमें नयके तीन भेद हैं—ज्ञाननय, शब्दनय और अर्थनय। बुद्धिमें जो बात आये उसका नाम है ज्ञान-नय, शब्दमें जो बात दिखाये उसका नाम है शब्दनय और जिन अर्थोंका प्रकाश हुआ है वह

है अर्थनय ।

नयोंके मुख्य सैद्धान्तिक प्रकार—अन्य प्रकारसे भी नयोकी जातियाँ बना करती हैं । लेकिन इसे विस्तारमे न बढाकर अब मूल बातपर आयें । हम आपके जितने भी परिचय चलते है वे सब परिचय भेद और अभेदके आधारपर चलते हैं । जहाँ अभेद दृष्टिमे है और जो ज्ञान किया जा रहा है वह तो है द्रव्यार्थिकनय और जहाँ भेद अभिप्रायमे है और फिर जो ज्ञान किया जा रहा है वह है पर्यायार्थिकनय । इसको शब्दोकी ओरसे कहा जाय तो द्रव्य ही जिसका प्रयोजन है उसे कहते हैं द्रव्यार्थिकनय और पर्याय ही जिसका प्रयोजन है उसे कहते हैं पर्यायार्थिकनय । जैसे जाना—घी, यह द्रव्यार्थिकनयकी बात है और जाना मनुष्य, देव, नारकी, तिर्यञ्च तो यह पर्यायार्थिकनयकी बात है । अब इनके भेद जो ७ कहे गए थे उन ७ भेदोको क्रमसे परखिये और ये ७ जिस क्रमसे कहे गए है यह अदाज करते जाइये कि पहिले नयमे जो कुछ कहा उस उसमे भी और अश करके संग्रहनयमे कहा । संग्रहनयमे जो कुछ कहा उसके भी और अश करके व्यवहारनयमे कहा । इस तरह उत्तरोत्तर अंश हो होकर, भेद डाल डालकर इनका वर्णन चलेगा । इस पद्धतिसे इन नयोका स्वरूप जानेंगे तो यह स्वरूप बहुत सुगमतासे समझमे आयगा ।

नैगमनय—पहिले कहते है नैगमनय । नैगमनयका अर्थ है कि कोई भेद न करके द्रव्यपर्याय भेद अभेद सत् असत् सबका ज्ञान हो एक रूपमे तो वह नैगमनय है, सबसे बडा नय है । इसके विस्तार वाला कोई नही है । यद्यपि समझमे ऐसा आता कि संग्रहनय सबसे बडा है क्योकि वह सबका संग्रह करता है । जो जीव है सबका संग्रह होगा । संग्रहनय बना लेकिन नैगमनय संग्रहनयसे भी बडा है । सत् कह दिया तो जितने भी पदार्थ सत् हैं उन सबका ग्रहण हो गया लेकिन नैगमनय इससे भी बडा है । क्या वे सत् और असत् दोनोको समझते हैं ? इसका एक प्रसिद्ध उदाहरण देते हैं कि जैसे कोई रसोईघरमे लकडियाँ ही घर रहा है, अथवा कोयला ही जला रहा है । उससे कोई पूछता है कि भाई क्या कर रहे हो ? तो वह कहता है कि चावल पका रहे हैं । तो अब देखिये कि असत् और सत् दोनो ज्ञानमे आ गए । जो कर रहा है वह तो ज्ञानमे है ही और जो नही कर रहा वह भी उसके ज्ञान मे है । तो संग्रहनयने केवल सत्को ग्रहण किया किन्तु नैगमनयने सत् और असत् दोनोका ग्रहण किया । तो नैगमनयका विषय सबसे बडा है । कोई पुरुष एक पाषाण लाया, मानो उसमे कोई प्रतिमा बनानी थी । कोई पूछता है कि भाई क्या लाये ? तो वह कहता है कि अजी मैं बाहुबलीकी प्रतिमा लाया हू । प्रतिमा कहाँ है ? वह तो अभी बनानी है । लेकिन जिस पाषाणको लाया है उसमे उसने यह संकल्प किया है कि इसमे बाहुबलि स्वामीकी मूर्ति बनेगी । तो बाहुबलिकी मूर्ति असत् है और पाषाण सत् है लेकिन उस पाषाणको बाहुबलि

की मूर्ति कह देना यह सत् और असत् दोनोंमें शामिल कर दिया, तो संग्रहनय ज्यादाहसे ज्यादा सत्को ही विषय करता है लेकिन नैगमनयने सत् और असत् दोनोंको विषय किया। इस कारण नैगमनयका लक्षण यो कहा करते हैं कि संकल्पमें होने वाले ज्ञानको नैगमनय कहते हैं। चूँकि पाषण लाने वालेके संकल्पमें यह ज्ञान आया कि यह मूर्ति है तो वह ज्ञान नैगमनय बन गया। अब इन वाक्योंके बोधसे आप यह परखते जायेंगे कि हम कौनसा ज्ञान किस नयसे करते हैं? और इसे कोई कहे कि तुम बड़ा भूठ बोलते, लाये तो पत्थर हो और कहते हो कि हम मूर्ति लाये हैं। तो उसका उत्तर दिया जा सकता है कि नैगमनयकी दृष्टिसे हम सत्य कह रहे हैं। और आपको नयका परिज्ञान नहीं है तो आप उसके दबावको सह लेंगे, हाँ भाई मालूम हो गया। और जिसे नयका परिचय है वह स्पष्ट बोल देगा कि हम गलत नहीं बोल रहे हैं, यह नैगमनयकी दृष्टिसे सही है। तो नैगमनय द्रव्य, पर्याय, सत् असत्, भेद अभेद दोनोंको विषय करता है, इसलिए सब नयोंसे इसका विषय महान है।

नैगमनयके प्रकार—नैगमनयके तीन भेद हैं—भूत नैगमनयके भी तीन भेद हैं—भूत नैगमनय, भावी नैगमनय और वर्तमान नैगमनय। भूतकालकी बातको इस समयके सम्बन्धसे कहना भूत नैगमनय है। जैसे किसीने कहा आज दीवालीके दिन महावीर स्वामी मोक्ष गए। अब महावीर स्वामी तो मोक्ष गए थे करीब ढाई हजार वर्ष पहिले, मगर दीवालीकी सदृशतासे आज दीवालीके दिन उस घटनाका प्रयोग करना भूत नैगमनय है। भावी नैगमनय—भावी कालमें जो अवस्था होनेको हो उसे वर्तमानमें जोड़ना। जैसे अरहंत सिद्ध भगवान ही है। जो आज अरहंत है वे सिद्ध अवश्य होंगे। तो सिद्ध भगवानका अरहंत भगवानकी अवस्थामें ही कहना सो भावी नैगम है। वर्तमान नैगम—वर्तमानकी ही बात को वर्तमानमें कहना। केवल वर्तमानमें थोड़े ही समयका पर्यायका अन्तर है। जैसे कहा कि भात पकता है तो जब पक रहा है तब तो भात है नहीं, भात तो पकी हुई अवस्थाका नाम है, लेकिन उसके सिलसिलेमें अभी कुछ देरमें ही तो उसकी पक्व अवस्था होनेको है तो उसका यहा भेद है। इन तीन नैगमोंमें यह बात विचारने की है कि उसमें सत् और असत्का समन्वय किया गया है। पहिले की दीवाली आज तो नहीं है, आजकी दीवाली आज है तो इसमें सत् असत्का समन्वय है। अरहंत भगवान भी सिद्ध नहीं है पर कह दिया गया कि अरहंत ही सिद्ध हैं, तो सत् और असत्का यह समन्वय हुआ। जैसे भात पकता है यह कहा गया तो भात पक चुके उसका नाम है भात। वह भात तो अभी है नहीं, इसलिये असत् है, लेकिन यहा सत् और असत्का समन्वय किया गया है।

संग्रहनयका वर्णन—अब संग्रहनयकी बात बतलाते हैं। जो सत्का, द्रव्यका, अभेद का ग्रहण करे उसे संग्रहनय कहते हैं। नैगमनय सत् असत् भेद अभेद, द्रव्य पर्यायका समन्वय किया था एक सकल्पमे लेकिन उसमे भी छूटनी करके असत्, भेद और पर्यायको छोड़ दिया। जो सत् अभेद और द्रव्यका ग्रहण करे उसे संग्रहनय कहते हैं। संग्रहनयमे स्थूलरूप से यह बात समझ लेना है कि यह बहुतका संग्रह करता है। संग्रहनयके दो भेद हैं—परसंग्रहनय और अपरसंग्रहनय। जो ऐसा संग्रह हो, सर्वस्व हो, जिसका और आगे संग्रह न हो, सम्पूर्णका संग्रहरूप ज्ञान हो वह परसंग्रहनय है। और परसंग्रहनयसे जो ग्रहण किया था उसे व्यवहारनयसे भेद कर दें तो उन भेदोमे से किसी एक भेदको कहा, जिसमे उसके प्रभेदोका संग्रह किया जाय, इस तरहसे संग्रह जाननेको अपरसंग्रह कहते हैं। जैसे सत् कहा तो यह परसंग्रहका उदाहरण है, सत्मे सम्पूर्ण विश्व आ गया। अब सत्के व्यवहारनयसे भेद किया। सत् ६ प्रकारके है—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल। अब व्यवहारनयसे भेद होनेके बाद उनमेसे एक पदार्थका ग्रहण कर लिया जावे और उस जीवका संग्रह बनावे, मायने कितने प्रकारके जीव है, ससारी, मुक्त सभी जीवोका संग्रह हो जाय, इस तरह संग्रहकी बात करनेको अपरसंग्रह कहते हैं। नयोका जब वर्णन किया जाता है तो वर्णन करने वाला किस दृष्टिसे, क्या वर्णन कर रहा है, इसका परिचय पाना आवश्यक है। उसीके लिए नयोका लक्षण कहा जा रहा है।

व्यवहारनयका वर्णन—तीसरा नय है व्यवहारनय। संग्रहनयसे ग्रहण किये गये पदार्थको भेद रूपसे जनाने वाले ज्ञानको व्यवहारनय कहते हैं। जैसे द्रव्य कहा था तो वह तो संग्रहनयका विषय है, क्योंकि उसमे सभी द्रव्योकी बात आ गई। अब उस द्रव्यमे से भेद करना कि ये ६ द्रव्य है—जीव, पुद्गल आदिक, तो यह व्यवहारनयका विषय है। इस व्यवहारनयमे और अपरसंग्रहनयमे यह फर्क है कि अपरसंग्रह तो संग्रहकी दृष्टि रखकर बोलते हैं और व्यवहारनय भेद करके भेदको बोलते हैं। अब संग्रहनयकी तरह व्यवहारनयके भी दो भेद हैं—एक परसंग्रहभेदक व्यवहारनय और दूसरा—अपरसंग्रहभेदक व्यवहारनय। परसंग्रहमे जिस एक विशाल संग्रहको किया था उसमे भी भेद डाल दिया तो वह परसंग्रहभेदक व्यवहार है। जैसे द्रव्यके ६ भेद है—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल। तो यह हुआ परसंग्रहभेदक व्यवहारनय। अब इनमे से एक जीवका ग्रहण किया और उसके भेद बताये कि जीव दो प्रकारके है—ससारी और मुक्त। तो यह हुआ अपरसंग्रहभेदक व्यवहार।

ऋजुसूत्रनयका वर्णन—चौथे नयका नाम है ऋजुसूत्रनय। वर्तमान पर्यायको ग्रहण करने वाले नयका नाम है ऋजुसूत्रनय। ऋजु नाम है सरलका। सरल होता है वर्तमान।

वर्तमानको जो ग्रहण करे वह ऋजुसूत्रनय है । इन सबका वर्णन सुनते समय यह भी दृष्टि चलती जाय कि पूर्वनयसे इस नयका अंश करके एक अंशको जाना । जिस नैगमनयमे सत् असत्का समन्वय किया था वह सबसे बड़ा विस्तारका विषय है । अब संग्रहनयने सत् असत् में से असत्को छोड़कर सत्को ही ग्रहण किया । तो नैगमनयसे संग्रहनय सूक्ष्म विषय है । अब उस संग्रहमे से भेद करे तो व्यवहारनय है । तो संग्रहनयसे इसका विषय सूक्ष्म हुआ । अब व्यवहारनयसे तो भेद करके उसे अभेद रूपसे ही जाना गया था । अब उस समस्तमे से एक पर्याय मात्रका ही ग्रहण करे सो ऋजुसूत्रनय है । व्यवहारनयमे पर्यायदृष्टि न थी, द्रव्य पर्याय सबका ही समन्वय था । एक दृष्टि यह थी कि संग्रहनयसे ग्रहण किए गए अभेद करना । अब ऋजुसूत्रनयमे एक पर्यायको ही ग्रहण किया गया । अतः ऋजुसूत्रनयका व्यवहारनयसे सूक्ष्म विषय है । ऋजुसूत्रनय इसी कारण पर्यायार्थिकनय कहलाता है । इसने पर्यायका विषय किया । इससे पहिले जो तीन नय थे—नैगम, संग्रह और व्यवहार, वे द्रव्यानय कहलाते थे । पर्यायका भेद न करके सामान्यतया वस्तुका ही ग्रहण करता था । और, अब ऋजुसूत्रनयसे आगे जितने भी नय आयेंगे वे अब पर्यायार्थिकनय होते हैं । ऋजुसूत्रनयके कितने भेद हैं ? दो भेद है—स्थूल और सूक्ष्म । ऋजुसूत्रनय पर्यायको ही ग्रहण करता है, अगर इस तरहसे पर्यायको ग्रहण करे, जो अनेक समय रहता है, अगर उस सदृश आकारके कारण जब तक रहे तब तक उसका वर्तमान रूप कहते हैं । याने जो व्यञ्जनपर्यायको ग्रहण करे अथवा साधारणतया एक परिणामन को ग्रहण करे उसे स्थूल ऋजुसूत्रनय कहते हैं । जैसे—नारक, तिर्यञ्च, मनुष्य और देव । मनुष्य रहते हैं १०० वर्ष, देव रहते हैं हजार वर्ष । वह सब एक वर्तमान पर्याय है ऐसे स्थूलतया वर्तमान पर्यायको जानने वाला नय स्थूल ऋजुसूत्रनय कहलाता है । सूक्ष्म ऋजुसूत्रनय वर्तमान समयमात्र गुणपर्यायको ग्रहण करता है, व्यञ्जनपर्याय वर्तमान समयमात्रसे ग्रहणमे नहीं आता । वह तो एक आकार है, अनेक समय रहे, पर गुणपर्याय एक समय भी होती इसलिए सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयमे गुणपर्याय का ग्रहण होता है । जैसे एक समयकी रागपरिणतिको अथवा एक समयकी ज्ञानपरिणतिको जाने, यहा एक बात विशेषतया समझना है कि एक समयकी रागपरिणति होती तो है मगर उससे राग परिणाम नहीं बन पाता । वह अन्तर्मुहूर्तके रागपरिणामनोमे जीवका राग बनता है, जिस रागसे व्यवहार होता है, पालन पोषण प्रेम आदिक व्यवहार हो, ऐसा राग अनेक समयोका मिलकर हो पाता है । लेकिन हो फिर भी जो परिणामन अन्तर्मुहूर्त तक बराबर चलता है वह एक एक समयका हो होकर ही तो चलना है । एक समयकी ज्ञानपरिणतिका समाचार यह है कि एक समयके ज्ञानके द्वारा भी पदार्थ जाना जा सकता है और एक समयके ज्ञानोपयोगने ज्ञाननका व्यवहार नहीं भी होता है । छद्मस्य जीवोंके एक

समयके ज्ञानपरिणामनसे जितना व्यवहार नहीं बन पाता, उनके अन्तर्मुहूर्तका उपयोग हो उससे जानन व्यवहार बनता है। परन्तु एक ज्ञानी जीवके एक-एक समयके केवलज्ञान परिणामनसे समस्त विश्व जाननेमें आता रहता है। तो जो वर्तमान समयमात्र गुण पर्यायको ग्रहण करे ऐसे आशयका नाम है सूक्ष्मऋजुसूत्रनय।

शब्दनयका वर्णन—अब ५ वाँ नय है शब्दनय। ऋजुसूत्रनय वर्तमानपर्यायको ग्रहण किए था, अब उसमेंसे ही कुछ छांट करके कोई अश ग्रहण करे शब्दनय तो वर्तमान पर्याय को ऋजुसूत्रनयने जाना था, मगर लिङ्गादिकके भेदसे उसमें भेद नहीं किया जा रहा था। अब यह शब्दनय लिङ्गादिकके भेद से उस पर्यायका भेदरूप ग्रहण करता है। जैसे स्त्रीके तीन शब्द हैं—दार, कलत्र और भार्या। ऋजुसूत्रनयमें उस स्त्रीभवको बतायेंगे तो किसी भी शब्दसे बता दें, उसमें कोई भेद न आया, लेकिन शब्दनय दार शब्दसे स्त्रीभवका अर्थ दूसरा करेगा, कलत्र शब्दका दूसरा अर्थ होगा, और भार्या शब्दका अन्य अर्थ होगा। दार उसे कहते हैं जो भाई भाईका झगडा कराकर अलग करा दे। तो दार शब्दसे कुछ विशिष्ट अर्थ वाली स्त्रीका बोध हुआ। कलत्र उसे कहते हैं जो पति अथवा पुत्रके शरीरकी रक्षा करे। कल मायने शरीरके है और त्र मायने त्राण अर्थात् रक्षा करनेके है। तो कलत्र शब्द कहकर किसी विशिष्ट प्रकारकी स्त्रीका बोध हुआ। भार्याका अर्थ है तो गृहभारको स्वयं चलाये। तो वर्तमान ऋजुसूत्रनयने उस स्त्रीको किसी शब्दसे कहा, वहाँ अन्तर नहीं पडा। पर्याय-सामान्य बताया गया, लेकिन शब्दनयने ऋजुसूत्रनयके विषयमें भी भेद कर दिया। एक भिन्न-भिन्न रूपसे ग्रहण किया। यहाँ यह बात जानना आवश्यक है कि ऋजुसूत्रनय वर्तमान समय मात्रको ग्रहण करता है। तो अब उससे और कालभेद तो बन नहीं सकता था। कालका भेद तो ऋजुसूत्रनयमें आया, तो इसके आगे जो भेद चल सकेंगे वे शब्दकी दृष्टिसे चल सकेंगे, कालकी दृष्टिसे नहीं। क्योंकि ऋजुसूत्रनयने स्वयं ही एक समयकी पर्यायको ग्रहण किया। अर्थात् शब्दनयको और इसके आगे कहे जाने वाले समभिरूढनय और एवभूतनयको शब्दनय में ही गर्भित किया है।

समभिरूढनयका वर्णन—अब छठवाँ है समभिरूढनय। शब्दनयने एक शब्दसे अर्थका ग्रहण किया था, अब उसमें और भी भेद करना है तो कैसे भेद होगा? वह भेद होगा कि एक शब्दके अनेक अर्थ हुए और उनमेंसे जो रूढ अर्थ हुआ उसीको उस शब्दसे ग्रहण करना समभिरूढनय है। वहाँ जितने भी शब्द बोले जाते हैं उन शब्दोंके अर्थ अनेक होते ही हैं। जैसे घट बोला—तो घटका शब्दार्थ यह है—जो घडा जाय सो घट। तो क्या घडा ही घडा जाता है? अनेक चीजें घडी जाती हैं। गहने भी घडे जाते हैं और भी मसालेके खिलौने वगैरह घडे जाते हैं, लेकिन घडा शब्दका अर्थ मिट्टीके घड़ेमें रूढ हो गया। तो प्राय सभी

शब्द अनेक अर्थके बोधक होते हैं लेकिन उन अर्थोंमें से किसी रूढ अर्थको ही ग्रहण करे उसे कहते हैं समभिरूढनय । समका अर्थ है भली प्रकार, अभिका अर्थ है सर्व ओरसे और रूढ का अर्थ है प्रसिद्ध होना । तो जो अर्थ प्रसिद्ध हो उस प्रसिद्ध अर्थमें ही शब्दको लगाये तो समभिरूढनय होता है । जैसे गौ शब्दके अनेक अर्थ हैं—गाय पशु, किरण, पृथ्वी आदिक, लेकिन रूढ अर्थ है गाय पशुका । तो गाय पशुका ही ज्ञान होगा गौ शब्द कहकर तो यह समभिरूढनयका विषय हुआ ।

एवंभूतनयका वर्णन—अंतिम नय है एवंभूतनय । यह समभिरूढनयसे भी अधिक सूक्ष्म विषय वाला है । समभिरूढनयने यह किया था कि एक शब्दके अनेक अर्थ हैं, उनमेंसे बाकी अर्थको छोड़कर जो एक प्रसिद्ध अर्थ है उस ही अर्थमें उस शब्दको लगाया था, अब उसके भी और अंश करते हैं तो एवंभूतनयसे करेंगे । समभिरूढनयसे जान तो गए थे उस शब्दके द्वारा प्रसिद्ध अर्थ और बाकी अर्थोंको छोड़ दिया, लेकिन अब एवंभूतनय उस शब्दसे उस रूढ अर्थको भी तब कहेगा जब शब्दसे जो काम बताया गया है उस कामको कर रहा हुआ अर्थ हो । जैसे गो का अर्थ है जाने वाला तो अब जा रही हुई गायमें उस समय एवंभूतनयसे गो प्रयुक्त हो सकता है, अन्य क्रिया करती हुई गायमें नहीं । अथवा जैसे पुजारी कहा तो जिस समय वह मंदिरमें हो, पूजा करनेमें हो उसी समय पुजारी कहा जाय तो वह एवंभूतनयका विषय है । अन्य कार्य करते हुए अगर उसे पुजारी कह दें तो वह एवंभूतनय का विषय नहीं रहा । अब यहाँ यह बात परखिये—पूर्व पूर्व नयसे उत्तर नय सूक्ष्म विषय वाले होते जाते हैं । पर्यायार्थिकनय ऋजुसूत्रनयने एक वर्तमान पर्यायको ग्रहण किया, फिर शब्दनयने शब्दभेदसे उसमें भेद डाला, फिर समभिरूढनयने उसमें भेद डाला, उस भेदक शब्दके अनेक अर्थोंमें से एक अर्थको ग्रहण कराया और एवंभूतनयने उस क्रिया करते हुएकी हालतमें ही उस शब्दका, उस अर्थका ज्ञान कराया ।

नयोंके सम्बन्धमें स्फुट प्रकाश—यहा सैद्धान्तिक दृष्टिसे ७ भेद कहे गए हैं—इनमें ३ तो द्रव्यार्थिकनय है और ४ पर्यायार्थिकनय है । इनकी छटनी इस तरह भी की जा सकती है कि इन ७ नयोंमें एक तो ज्ञाननय है, क्योंकि वहाँ केवल संकल्प और ज्ञान तक ही संकेत है । संकल्पमें आया, ज्ञानमें आया, उस बातको कहा, क्योंकि वहा सत् और असत्का भेद अथवा समन्वय किया गया ना । अब संग्रहनय, व्यवहारनय और ऋजुसूत्रनय इन तीन नयोंका केवल अर्थकी मुख्यतासे वर्णन किया । संग्रह और व्यवहारने द्रव्यको विषय किया, वह भी अर्थ है और ऋजुसूत्रनयने पर्यायको ग्रहण किया, वह भी अर्थ है । अब शेष बचे तीन नयोंने शब्दकी मुख्यतासे वर्णन किया । अतः यह शब्दनय कहलाता है । जिस आशयमें शब्दकी मुख्यतासे ग्रहण हो उसे शब्दनय कहते हैं । यह शब्दनय एक सामान्य शब्द है ।

७ नयोमे जो शब्दनय कहा गया है उसका ग्रहण न करना, यह शब्दनय एक अलग चीज है। शब्दनयमें तीन नय गर्भित होते हैं—शब्दनय, समभिरूढनय और एवभूतनय। इस प्रकार ज्ञान, अर्थ और शब्दकी दृष्टिसे ७ नयोके तीन भेद हैं। इसे पहिले बताया था कि बुद्धि शब्दार्थ पद्धतिसे नयके तीन प्रकार हैं। उसका इस कथनमे समन्वय है। वह यद्यपि एक सामान्यतया बताया था, इन ७ नयोमे घटित करके न था और यह ७ नयोमे घटित करते हुए हो रहा है। पर होता ही है ऐसी विधिसे ज्ञानके जिस ज्ञानमे शब्दकी भी योजना होती है, ज्ञान तो हो ही रहा है। पदार्थकी बात कही ही जाती है, तो यो तीन प्रकारके नय हुए—ज्ञाननय, शब्दनय और अर्थनय। नय शब्दका अर्थ यह है कि जो ले जाये उसे नय कहते हैं। किसी ज्ञानकी ओर ले जाये उसे नय कहते हैं। तो ले जाने वाली बात कोई एक ढंगसे होती है। किसी स्थानसे उठाकर किसी स्थानपर ले जाया गया तो वह एकदेश ज्ञान है। यद्यपि नयोमे यह बात पायी ही जाती है कि प्रमाणसे जाने हुए पदार्थमे से ही एक अशको ग्रहण करे उसे ही नय कहते हैं। लेकिन इसने साक्षात् एकदेश ही तो ग्रहण किया और एकदेश ग्रहण करनेकी बात ले जानेमे प्रयुक्त होती है। इसलिए नय शब्दमे जो अर्थ भरा है कि जो ले जावे उस अर्थकी दृष्टिसे भी नय शब्दका यह सब लक्षण किया जाना युक्त बैठता है।

अध्यात्मपद्धतिसे नयोंके वर्णनमें निश्चयनयके प्रसिद्ध प्रकार—अब अध्यात्मपद्धतिसे नयोका वर्णन करते हैं। नयके मूल भेद दो है—निश्चयनय और व्यवहारनय। निश्चयनय कहते हैं वस्तुके अभेद अथवा अन्तरङ्ग विषयकी मुख्यतासे अथवा एक वस्तुकी दृष्टिसे जो अभिप्राय बनता है उसका नाम निश्चयनय है। निश्चयनयका मतलब समझना चाहिए अभेदकी ओर दृष्टिमे होना। और व्यवहारनयका मतलब है भेदकी ओर दृष्टिका होना। इस जीवने अब तक भेद भेदकी दृष्टि तो की और वह भी भेदकी दृष्टि है ऐसा समझकर नहीं, किन्तु यही सब कुछ है, इतना ही है, पूरा है आदिक मिथ्या धारणा की। इसने अभेद का अब तक कोई भाव ही नहीं बनाया। मैं अपने आपमे अभेदसे कैसा हूँ इस ओर इसकी दृष्टि भी नहीं गयी। निश्चयनयका जब विशेषरूपसे वर्णन होगा तब अभेद दृष्टिकी बात ग्रहण कर जाय, इसमे भी अभेद बताया गया है। निश्चयनय भी यद्यपि अनेक प्रकारोंमे कहा जायगा। मगर उसमे जो भेद अश है उसे छोड़ना और अभेदकी ओर जो ढलाव है उसे ग्रहण करना। निश्चयनयके मुख्यतया ३ भेद है—परमशुद्ध निश्चयनय, शुद्ध निश्चयनय और अशुद्ध निश्चयनय। निश्चयनयकी पद्धति यह है कि एक वस्तुका एक ही बातमे वर्णन होना यह निश्चयनयकी पद्धति है। तो जब कभी हम आत्माको रागी निरखते हैं अथवा आत्मा रागी है, राग परिणति है आदिक जब हम निरखते हैं तो वह अशुद्ध निश्चयनय है।

क्योंकि अशुद्धको देखा अतएव अशुद्ध है। और एकको ही देखा अत निश्चय है। यदि इसही रागको हम इस विधिसे जाने कि कर्मोंके उदयका निमित्त पाकर आत्मामे यह राग हुआ है तो यह व्यवहारनयमे तकिये अथवा कर्मोदयसे यह राग हुआ है व्यवहारनय हो गया। जहा दो वस्तुओंका जिक्र आया, दो पर दृष्टि जाय, वहाँ व्यवहारनय होता है। एक को ही देखकर अशुद्ध देखे इसही का नाम है अशुद्ध निश्चयनय। एकको ही देखे, किन्तु शुद्ध दशामे देखे तो उसका नाम है शुद्ध निश्चयनय। जैसे भगवान केवली अरहंत सिद्ध वीतराग प्रभु केवलज्ञानी हैं, वे अपने ही स्वभावकी परिणतिसे केवली हुए हैं। यह है शुद्ध निश्चयनय। इसी बातको यदि इस तरह कहा जाय कि केवल ज्ञानावरणका क्षय होने से प्रभुके केवलज्ञान हुआ है तो यह व्यवहारनय बन गया, क्योंकि यहा दो की-दृष्टि की गई, दो का जिक्र हुआ। तो शुद्ध निश्चयनयमे देखना शुद्ध दशासे, लेकिन एक को ही देखना, एकसे ही देखना, वह होता है शुद्ध निश्चयनय। परमशुद्ध निश्चयनय है एकको ही देखना, यह तो निश्चयकी बात है, किन्तु परम देखना, जो शाश्वत तत्त्व है, सहज सिद्ध है उस तत्त्वको ही देखना, क्योंकि परम चीज वही है। सर्वोत्कृष्ट तत्त्व, जिसको कि दृष्टिमे लेनेसे हमारा भला हो जायगा वह तत्त्व है, यही शाश्वत सहज सिद्ध स्वत शुद्ध ज्ञायक स्वरूप। तो इस गुणपर्यायके भेदसे रहित केवल अनादि अनन्त स्वभावको ही देखना यह है परम शुद्ध निश्चयनय। अब ऐसा कुछ थोड़ा जब कभी देखेंगे तो इसका प्रभाव तुरन्त विदित होगा कि यह परमशुद्ध निश्चयनयका दर्शन कितने विकल्पोसे हटाकर कितने अनर्थसे दूर करके आत्मा को आनन्दमे स्थापित करता है। तो निश्चयनयके इस प्रकारके तीन भेद हमारे बहुत बहुत काममे आयेंगे।

गल्पवाद छोड़कर नयवादके परिज्ञानके लिये अनुरोध—लोग तो कुछ धर्मकी घुनमे जब आते हैं तो जब चाहे यह पूछने लगते हैं कि भाई सोनगढका सिद्धान्त क्या है? पंडितो का सिद्धान्त क्या है? आपकी उसमें धारणा क्या है? फलाने स्वामी कैसे है? फलानेका अध्यात्मसिद्धान्त कैसा है? उनकी यह पूछताछ केवल इतना जाननेके लिए है कि इसमे किसकी जीत है और किसकी हार है? इससे आगे मतलब नहीं है, क्योंकि इसके आगे यदि कुछ हितकी दृष्टिका भाव हो तो नयके स्वरूप जाननेमे उन्हें रुचि रखनी चाहिए। यह विषय कठिन है, यह तो दूसरोंके लिए है, इसकी धारणा करके इस विषयसे तो दूर रहना चाहते, कुछ भी अपने आपमे पौरुष नहीं जगाना चाहते। कुछ अपना ज्ञान बढ़े, कुछ भीतरमे ज्ञान के लिए श्रम भी बढ़े, इससे तो दूर रहते हैं, इसकी ओरसे सुकुमाल बनते हैं और बाहरी बातोमे, बड़ी बड़ी समस्यायें सुलभानेमे और अन्य व्यावहारिक कार्योमे वे बड़े शूर बनते हैं, फिर पूछते कि अमुकका सिद्धान्त क्या है, अमुक कैसे है? यह पूछना अनर्थ है और यदि

कोई इसके उत्तरमें पड़ता है तो वह भी अनर्थ है। जो मार्ग है, जो तत्त्व है, जो स्वरूप है उसकी ओर लगना चाहिए ना, उसकी ओर लगकर स्वयं यह निर्णय करें कि वस्तुका स्वरूप क्या है ? तो यह नयोका जो प्रकरण चल रहा है यह बहुत उपकारी प्रकरण है। इसकी समझ बन जानेपर जीवनभर कृतार्थ हो जायगा। वह तत्त्व नजर आयगा जिस तत्त्व के आये बिना तीन लोकका वैभव पाना भी बेकार है। वतलाओ वैभवकी प्राप्तिसे इस जीव को मिलना क्या है ? केवल विकल्प बनाता है, विकल्पोमें मौज मानता है और अपनेको बहुत बड़ा मानकर ऐंठमें बना रहता है। तो बाहरी वैभव मिला तो क्या मिला ? बल्कि वैभव तो तृष्णा तथा क्रोधादिकके बढ जानेमें कारण होनेसे अनर्थरूप ही है। लेकिन उन वैभवोंसे तो प्रीति नहीं है। तो ऐसी दृष्टि वाले जन अपना हित क्या कर सकेंगे ? ऐसे श्रेष्ठ नररत्नको पाकर दो बातोंकी प्रधानता होनी चाहिए। एक तो वैभवमें तृष्णा न हो और दूसरे ज्ञानसम्पादनमें रुचि जगे। कोई कहे कि बस महाराज, इन दो बातोंकी हमें छुट्टी दे दो, बाकी और धर्मके लिए वताओ हम क्या करें ? तो भाई यदि ये दो कार्य नहीं कर सकते तो फिर मनमें जो आये सो करो। वे सब बातें तो केवल दिल बहलाने मात्रके लिए हैं। ज्ञान और वैराग्य ये दो ही आत्माकी उन्नतिके कारण हैं। जरा नयोके प्रकरणमें जिनकी रुचि हो वे सुने और जानें कि ओह ! आचार्य सतोंका हम लोगोपर कितना बड़ा उपकार है, जिसका ऋण चुकानेका हम आपके पास कोई साधन ही नहीं है। ऐसा प्रकाश दिया, ऐसा मार्ग दिया कि जिस मार्गसे चलकर हम सदाके लिए ससारसकटोंसे मुक्त हो जायेंगे। यहाँ निश्चयनयके वर्णनमें तीन प्रकारके नय बताये जा रहे हैं—परमशुद्ध निश्चयनय, शुद्ध निश्चयनय और अशुद्ध निश्चयनय।

अब निश्चयनयको दो प्रकारोंमें निरखिये—द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनय। जो निश्चयनय द्रव्यार्थिकके विषयकी ओर ले जा रहा, पर पद्धति है निश्चयनयकी वह है द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय। एक वस्तुको देखना यह है निश्चयनयकी पद्धति। दूसरा है पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनय। पद्धति तो निश्चयनयकी है, मगर पर्यायार्थिकके विषयको देख रहा है। मूल बात इसमें भी यही दो आयी—जो एकको ही देखे सो तो निश्चयनय है और जो दो को देखे, एकका दूसरेपर प्रभाव है, निमित्त है, सम्बन्ध है इस तरहसे जो द्वैतकी बात करे सो वह है व्यवहारनय। यह निश्चयनय कितना उपयोगी है, इसकी उपयोगिताका थोड़ा परिचय पाया कुछ अन्य दार्शनिकोंने तो वे इस निश्चयनयके भी इतने एक हठी बन गए कि वहाँ अद्वैतवाद उत्पन्न हो गया और यहाँ तक निर्णय कर लिया कि बस तत्त्व यही है और अपरिणामी है। जिसमें रच भी परिणामन न हो ऐसा यह अद्वैत तत्त्व है। तो यहाँ यह जानना चाहिए कि वस्तुका जो स्वरूप है वह न केवल निश्चयनयका विषयभूत है,

न केवल व्यवहारनयका विषयभूत है, किन्तु सापेक्ष दोनों नयोका विषयभूत है, और परमार्थत अवक्तव्य है, दोनों नयोसे परे है ।

ॐ शब्दके आकारमें नयवादकी प्रथम उपयोगिताका परिज्ञान—संतजन ॐ शब्द लिखते हैं, ॐ का ध्यान करते हैं ना, तो इस ॐ शब्दका आकार यो है—पहिले ३ का अंक बना और ३ के केन्द्रसे एक डडा निकला, फिर उस डडेके ऊपर एक बिन्दु रखा, उसके ऊपर अर्द्धचन्द्र बनाया, उसके भीतर शून्य रखा, इस तरह ॐ को बनाते है । तो इस ॐ के आकार मे भी यह बात विदित होती है कि ३ का अंक बताता है व्यवहारनयको । ३ मायने बहुत । जिसमे बहुत मोड हो वह तो है व्यवहारनयकी बात, और यह डडाके बादका शून्य बताता है निश्चयनय । जैसे निश्चयमे आदि, मध्य, अन्त नहीं है, केवल एक अखण्ड दृष्टिमे है, इसी प्रकार शून्यमे भी आदि, मध्य, अन्त नहीं होता है, एक सम होता है, यो निश्चय व्यवहार ये दोनों ही अलग-अलग हो गए । डडाको जोडा तो वह है प्रमाणकी चीज । अर्थात् निश्चयनय अलग पडा रहे तो वह भी एकान्त, व्यवहारनय अलग पडा रहे वह भी एकान्त, किन्तु इन दोनोंको प्रमाणसे जोडा जाय तो निश्चयनयकी भी उपयोगिता है और व्यवहारनयकी भी उपयोगिता है । यह नीचेका आकार बताना है परिज्ञानका उपाय । प्रमाण, निश्चयनय, व्यवहारनय इनसे वस्तुके स्वरूपका परिचय होता है । अब आत्मतत्त्व, अनात्मतत्त्व सबका इन नयोसे निर्णय करनेके बाद निर्णय कर चुकने वाले ज्ञानी पुरुष आगेके लिए जिज्ञासु बनते है । जान गए । जितना जो कुछ जाना गया और जितना श्रम करके जानते है उतना जानने मे भी सतुष्ट नहीं होता । जानकर फिर आगे जाननेकी इच्छा करते है । ऐसा कौनसा जानना है जिस जाननेमे सन्तोष पडा हुआ है ? फिर उससे आगे जाननेकी इच्छा न हो । ऐसा जानना केवल दो प्रकारमे समझाया जा सकता है । एक तो है स्वानुभव, दूसरा है केवल-ज्ञान । ये दो जाननेके साधन ऐसे हैं कि जिस जाननेमे इतना सतोष है कि एक भी आकुलता नहीं रहती और अन्य जिज्ञासा भी नहीं होती । केवलज्ञान परिपूर्ण ज्ञान है इस कारण उसमे आकुलता नहीं, न आगे जाननेकी इच्छा है । स्वानुभव ही एक निर्विकल्प ज्ञान है और एक आनन्दका अनुभव कराता हुआ ज्ञान है । वहाँ भी आकुलता नहीं और उससे आगे जाननेकी भी वहाँ जिज्ञासा नहीं होती है । जब व्यवहारनय, निश्चयनय और प्रमाणसे वस्तु-स्वरूपको जान लिया तो अब यह ज्ञानी जीव ऐसे ज्ञानमे जानना चाहता है जहाँ कि इसे सतोष मिले और वहाँसे बढ़ने घटनेका विकल्प न हो । ऐसा ज्ञान अभी तो मिला नहीं । वह ज्ञान है केवलज्ञान । लेकिन स्वानुभव ही तो अभी हो सकता है तो यह जीव स्वानुभवके कालमे पहुचता है । जिसमे एक अर्द्धचन्द्रकी कला दिखाई गई है वह स्वानुभव कलाका प्रतीक है । यह कला नीचे लिखे गए ॐ को छू नहीं रही । तब यह स्वानुभव की कला व्यवहार, निश्चय और प्रमाणके विकल्पसे परे है । उस स्वानुभवकी

कलामे यह ज्ञानी जीव पहुँचा । वहाँ पहुँचकर क्या अनुभव हुआ और उस स्वानुभवका क्या फल मिला ? यह बात बताता है वह शून्य । जहाँ शून्य है, विधिमे क्या है, वह तो अनुभवमे है, पर है कैसा वह ? जहाँ रागादिक विकार नहीं, कोई कर्म, शरीर आदिक पर-पदार्थका सयोग नहीं, केवल एक अनादि अनन्त शुद्ध चैतन्यस्वभावका प्रकाश है और ऐसा स्वानुभव यही है उस निर्विकार शुद्ध सिद्धपदकी प्राप्ति का उपाय । तो इस ॐ शब्दसे भी हमें मार्ग दृष्टगत होता है । ॐ शब्दका प्राय सभी दार्शनिकोंने बहुत महत्त्व माना है । ॐ का शाब्दिक अर्थ ॐ का ध्यान भी करना है । जब ॐ कोई कहे तो उसपर ॐ शब्द रखकर दृष्टि लगाना है । ॐ शब्दको यदि एक मोटी और हल्की ध्वनिमे बोला जाय तो उससे शरीर मे रोमाच होता है, बाह्य विकल्प भी दूर होते हैं । ॐ शब्दकी बड़ी महिमा बतायी गई है । ॐ शब्दमे सभीने अपने इष्ट तत्त्वका समावेश किया है । ऐसे अब ॐ शब्दसे भी हमें यह मार्ग विदित होता है । तो पहिले नयोंका स्वरूप परखे, प्रमाणसे पूर्णतया निर्णय करें, इसके बाद प्रमाण और नयके विकल्पोसे परे होकर स्वानुभवमे आयें और उस स्वानुभवके बलसे अनुभव करें शरीररहित, विकाररहित, कषायरहित एक शुद्ध चैतन्यस्वभावका । यही उपाय है उस शुद्ध चैतन्यकी प्राप्ति का ।

परमभावग्राहक द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय—यहाँ निश्चयनयके भेदोमे द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनयकी बात चल रही है । प्रथम इसके १० भेदोमे बताया गया है परमभावग्राहक द्रव्यार्थिकनय । इसका अर्थ है कि वस्तुका जो परमभाव है पारिणामिक सहज स्वभाव है, जो वस्तुमे अनादिसे अनन्त काल तक एक समान स्वरूप रहता है ऐसे शुद्ध निज सत्त्वको ग्रहण करने वाले नयको परमभावग्राहक द्रव्यार्थिकनय कहते हैं । जैसा कहा कि आत्मा चैतन्यभावी है । चैतन्य ही है स्वभाव सर्वस्व जिसका, ऐसा है यह आत्मा । आत्माको एक चैतन्यस्वभावमात्र निरखनेमे आत्माका परमभाव ग्रहणमे आया । अपने अपने बारेमे लोग अपना सत्त्व निर्णय किए हुए ही हैं । मैं फलानेचढ़ हूँ, फलाने लाल हूँ, मोटा हूँ, दुर्बल हूँ, सबल हूँ, निर्बल हूँ, धनिक हूँ, निर्धन हूँ, पंडित हूँ, मूर्ख हूँ, इतने परिवार वाला हूँ ऐसी इज्जत वाला हूँ आदिक । पर सभीका यह एक कूड़े कचड़ेका जैसा अनुभव है, ये कोई सारभूत बातें नहीं हैं । लोग व्यर्थ ही अपनेको बड़ा समझकर अहंकारमे बने रहते हैं, मगर यह तो सब ससारमे भ्रमण करते रहनेकी ही निशानी है । इस जीवने अपने आपके चैतन्यस्वरूप आत्म-तत्त्वका अनुभव नहीं किया । अनुभवकी बात तो जाने दो, इसकी चर्चा करने तककी भी रुचि नहीं की । होनी चाहिए ऐसी बात कि जो बड़ी दिलचस्प हो, सभी लोग समझ जायें । बहुतसे लोग तो समझ जायें, पर खुदकी समझसे क्या मतलब ? बहुतसे लोग समझ गए, जान गए, बहुतोंने कह दिया बहुत अच्छा । बस उससे ही निर्णय किया कि हाँ व्याख्यान तो यह ठीक है, पर अपने आपके बारेमे कुछ भी निर्णय नहीं किया जा सका कि मेरा हित

किसमे है, मैंने क्या ग्रहण किया, मुझे क्या मिला ? जो मिला सो मिला ही । लेकिन कभी इस बातकी प्राप्तिकी ओर दृष्टि भी नहीं की कि मुझे ऐसी चीज मिले जो कभी मेरेसे अलग न हो । वह परमतत्त्व है अपना ही शुद्ध चैतन्यस्वभाव । उसकी प्राप्तिके लिए यदि तन, मन, धन, बचन सर्वस्व भी न्यौछावर करना पड़े तब भी समझो कि मेरा गया कुछ नहीं है, मैंने पाया ही सब कुछ है । वह तो एक ऐसी चीज प्राप्त कर ली कि जिस चीजकी कोई उपमा ही नहीं दी जा सकती । लेकिन खेद है कि उस चैतन्यस्वभावकी प्राप्तिके लिए किसीको कुछ जिज्ञासा तक भी नहीं है । तो यह है परमभावग्राहक द्रव्यार्थिकनय । निश्चयनयके इन भेदों में सर्वप्रथम यह भेद रखा गया है ।

भेदकल्पनानिरपेक्ष शुद्ध द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय—दूसरा द्रव्यार्थिकनय निश्चयनय है भेदकल्पनानिरपेक्ष शुद्धद्रव्यार्थिकनय । जिस ज्ञानमें भेदकल्पना नहीं होती है और अभेद वस्तुके ग्रहण करनेकी बात आती है ऐसे आश्रयको भेदकल्पनानिरपेक्ष शुद्ध द्रव्यार्थिकनय कहते हैं । जैसे द्रव्य अपने गुणपर्यायोसे अभिन्न है । देख लो मैं क्या हूँ, इसका सही निर्णय इस नयसे हो रहा है । मैं अपने गुणपर्यायोसे अभिन्न हूँ । जो मुझमें शक्ति है वह कभी मुझसे अलग नहीं होती । उस शक्तिसे, उस गुणसे मैं अभिन्न हूँ, और जो मेरी परिणति है, परिणामन है, जो कुछ भी मेरा बर्तन हो रहा है उससे भी मैं अभिन्न हूँ । इसके अतिरिक्त अन्य कुछ मैं नहीं हूँ । मैं अपने गुणपर्यायोसे अभिन्न हूँ । यदि यह निर्णय हो जाय तो इस जीवकी बहुतसी आकुलताएँ दूर हो जाये, घर वैभवसे मैं अभिन्न नहीं, इनसे तो मैं अत्यन्त निराला हूँ । धन वैभवसे भी मैं अभिन्न नहीं, इन सबसे मैं अत्यन्त निराला हूँ । मैं तो अपने ही गुणपर्यायोसे अभिन्न हूँ । इस मैकी परखमें यह जीव भिन्न पदार्थोंकी ममता से दूर होता है और अपने आपमें शाश्वत रहने वाला जो परमभाव है उसका ग्रहण करने में उद्यमी हो जाता है । यो शुद्ध द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनयके भेदोंमें इन भेदोंका वर्णन किया ।

स्वद्रव्यादिग्राहक द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय—द्रव्यार्थिक हेतुक निश्चयनयके भेदों में तीसरा भेद कहा गया है स्वद्रव्यादिग्राहक द्रव्यार्थिकनय । जो अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव की मुख्यतासे वस्तुधर्मको ग्रहण करे ऐसे नयका नाम है स्वद्रव्यादिग्राहक द्रव्यार्थिकनय । देखिये—प्रयोगमें बहुतसे लोग कहा ही करते हैं कि वस्तु अपने द्रव्य, क्षेत्र, कालकी अपेक्षासे है, पर यह किस जातिका आशय है इसका पता बहुत कम है । यह कहलाता है स्वद्रव्यादिग्राहक द्रव्यार्थिकनय । इसने अपने ही स्वरूपसे अस्तित्व बताया और अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव आदिकको ग्रहण करा कर बताया है, इस कारण यह निश्चयनय है और द्रव्यार्थिकनय है ।

परद्रव्यादिग्राहक द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय—अब चौथा नय है परद्रव्यादिग्राहक द्रव्यार्थिकनय । परवस्तुके द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावकी अपेक्षासे जो वस्तु धर्मको ग्रहण करे उस नयको परद्रव्यादिग्राहक द्रव्यार्थिकनय कहते हैं । जैसे प्राय लोग कहते ही हैं नयोके जानकार कि वस्तु अपने स्वरूप चतुष्टयसे है और पररूप चतुष्टयसे नहीं है । जैसे बैच अपने स्वरूपसे है, चटाईके स्वरूपसे नहीं है । यदि बैच चटाईके स्वरूपसे हो जाय तो यह बैच ही न रही । और बैच अपने स्वरूपसे न रहे तो कुछ रहा ही नहीं । तो इस वस्तुमें यह स्वभाव है कि वह अपने आपसे सहित है, परसे सहित नहीं है । तो परपदार्थकी अपेक्षासे वस्तु सद्भूत नहीं है यह कौनसा नय है ? उस नयकी बात यहाँ कह रहे हैं । बैचमें चटाई वगैरह परपदार्थोंका अस्तित्व नहीं है तो यहाँ कोई एक शका कर सकता है कि यह तो पराश्रित कथन है, याने पररूपका नास्तित्व तो परमें है, उस बैचमें कैसे कह दिया ? तो बात ऐसी नहीं है, उन परपदार्थोंके द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावका नास्तित्व उनमें नहीं है, किन्तु इस बैचमें है । इस बैचमें अन्य पदार्थोंका नास्तित्व है तो इस नास्तित्वका आधारभूत पदार्थ बैच कहलाया । जैसे बैचमें अपने स्वरूपका अस्तित्वरूप धर्म है ऐसे ही इनमें परपदार्थोंका नास्तित्वरूप धर्म है । तो परद्रव्य, क्षेत्र, काल, भावकी अपेक्षासे वस्तुमें धर्मका ग्रहण कराये ऐसे नयका नाम है परद्रव्यादिग्राहक द्रव्यार्थिकनय । सप्तभङ्गीके भङ्गोका प्रारम्भ यहीसे होता है । जैसे कोई धर्म बताये तो वह अपने स्वरूपसे है, पररूपसे नहीं है । मूल बात यहाँसे चलती है फिर इसके पश्चात् क्रमसे अगर देखा जाय तो दो बातें हैं—अपने स्वरूपसे है और परस्वरूपसे नहीं । इन दो बातोंसे एक साथ जाना जाय तो अवक्तव्य है । अब यो ४ भङ्ग हो गए । इन चार भङ्गोंमें पहिला दूसरा और चौथा यह तो एकाकी स्वरूप भङ्ग है । किसी का किसीसे मिलाव नहीं है, पर तीसरा भङ्ग स्याद अस्ति नास्ति यह मिलाजुला है, अब मिले-जुले भङ्गमें जो अश मिला है वह दुबारा न मिलाया जायगा । कोई कहे कि ५ वाँ भङ्ग ऐसा भी बना लो कि स्याद अस्ति स्याद अस्ति नास्ति, क्योंकि अस्तिपना एक बार मिल गया तो दुबारा न मिलाया जायगा । ५ वाँ भङ्ग बनेगा स्याद अस्ति अवक्तव्य । इसमें कोई पुनरुक्त नहीं हुआ । छठवाँ भङ्ग बन गया स्यादनास्ति अवक्तव्य और ७ वाँ भङ्ग बन गया स्याद-अस्तिनास्ति अवक्तव्य । तो इन ७ भगोंमें जो पहिले दो भग कहे हैं वह स्वद्रव्यादिग्राहक द्रव्यार्थिकनयसे परखा गया । दूसरे भगकी बात परद्रव्यादिग्राहक द्रव्यार्थिकनयसे परखा गया ।

अन्वयद्रव्यार्थिक नय—अब इस निश्चयनके १० भेदोंमें से ५ वाँ भेद कहते हैं । इसका नाम है अन्वयद्रव्यार्थिकनय । गुण और पर्यायोमें अन्वयरूपसे रहने वाले याने एक धारामें तन्मयतासे रहने वाले, द्रव्यके ग्रहण करने वाले नयको अन्वयद्रव्यार्थिकनय कहते हैं । इसका भी लोग प्रयोग बहुत करते हैं । जैसे कहते हैं कि द्रव्य, गुण, पर्याय स्वभाव

वाले हैं। कह तो दिया और समझाते हैं कि गुण और पर्यायका स्वभाव प्रत्येक द्रव्यमें है। कोई पदार्थ है तो उसकी कोई न कोई परिणति भी अवश्य है और परिणति है तो उस परिणमनकी शक्ति भी उसमें अवश्य है। अब इन दो बातोंमें से किसको मना करोगे? क्या यह मना किया जा सकता कि पदार्थका कोई परिणमन नहीं होता अथवा क्या यह मना किया जा सकता कि पदार्थमें परिणमन की शक्ति नहीं है। कुछ भी मना नहीं किया जा सकता। तब यह कहना ही होगा कि पदार्थ गुणपर्याय स्वभाव वाला है। कह दिया पर इस आशयका नाम क्या है? उसका यहाँ वर्णन किया जा रहा है कि इस प्रकारके गुण-पर्यायोंमें अन्वय रूपसे रहने वाले द्रव्यकी ओर जो ले जाय ऐसी दृष्टिका नाम है अन्वय-द्रव्यार्थिकनय।

उत्पादव्ययध्रौव्यताग्राहक शुद्ध द्रव्यार्थिकनय—अब द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनयमें छठे नयकी बात कह रहे हैं, इसका नाम है द्रव्यादि व्ययध्रौव्यसत्ताग्राहक शुद्धद्रव्यार्थिकनय। इस आशयमें क्या ग्रहण किया गया? केवल सत्ताकी दृष्टिसे वस्तुका अर्थ धर्म ग्रहण किया गया। याने उत्पाद और व्ययकी दृष्टि गौण करके केवल सत्त्वको ही निरखना। देखिये—पदार्थमें उत्पादव्ययध्रौव्य तीनों अंश हैं। पदार्थ प्रतिसमय उत्पन्न होता रहता है अर्थात् अपनी नवीन अवस्था बनाता है और पुरानी अवस्थाको विलीन करता है, फिर भी वह ध्रुव रहता ही है। तो यह सत्त्वका स्वभाव है। उत्पाद व्यय ध्रौव्यके विना सत्ताका स्वरूप नहीं बनता। कोई सत्त्व तो माने और उस पदार्थका उत्पाद व्यय न माने तो सत् तो नहीं ठहर सकता। कोई उत्पाद व्यय तो माने पर ध्रौव्य न माने तो भी सत्त्व न रहेगा। देखनेमें स्पष्ट आ रहा है कि जो भी पदार्थ है उसका स्वरूप हर समय रहता है। हाँ उसकी पर्याय बदलती रहती है। देखिये—ये बातें जैनशासनमें बड़ी मुख्यतासे और प्राथमिकतासे कही गई हैं। भगवानकी दिव्यध्वनिमें प्रथम वर्णन इस उत्पादव्ययध्रौव्यसे होता है। ऐसा कुछ शास्त्रकारोंका अभिप्राय है। और उस दिव्यध्वनिमें अथवा जो अङ्गपूर्व की रचना होती है उसमें जगह जगह अनेक स्थलोपर उत्पादव्ययध्रौव्यका पुट दिया गया है। समयसारमें जहाँ कुन्दकुन्दस्वामीने शुरूमें यह कहा कि अपने वैभवके द्वारा मैं आत्मतत्त्वको दिखाऊँगा। परन्तु यदि दिखा सकूँ तो मान लेना और न दिखा सकूँ तो छल ग्रहण न करना। इस गाथाकी व्याख्यामें श्री अमृतचन्द्र सूरिने जब श्री कुन्दकुन्दस्वामीके वैभवका वर्णन किया तो सबसे पहिले यह बताया कि स्यात् पद करके चिन्ह जिन आगमका, सकल आगमवा। उनका बड़ा अभ्यास है। इस पदमें उन्होंने दर्शाया है कि यदि स्यात्पदकी मुद्रा लगी है तब तो वह कपन प्रमाणभूत है और यदि स्यात्पदकी मुद्रा नहीं लगी है तो वह प्रमाणभूत नहीं है। जैसे कुछ व्यापारी लोग अपना ट्रेडमार्क रखते हैं। वे ग्राहकोंसे बता देते हैं कि देखो—

जिस चीज पर हमारी यह मुद्रा लगी हो वह चीज तो असली है और जिसपर यह मुद्रा न लगी हो उस चीजकी हम गारन्टी नहीं ले सकते । इसी प्रकार समस्त कथनोमे स्यात्की मुद्रा लगी हो तो वह कथन प्रमाणभूत है । तो पदार्थ उत्पाद व्यय ध्रौव्यमय है, लेकिन नयोका काम यह है कि किसी समय, किसी धर्मका प्रधानतासे निहारना । नयोमे हठ नहीं होती । यद्यपि एक धर्मको नय बताता है फिर भी हठ नहीं है । अगर बतावे तो वह नय नहीं वह कुनय है । जैन धर्मकी पद्धतिका एक मार्मिक वर्णन नयोसे चलता है । और इन नयोके परिज्ञानमे हम यदि थोड़ा भी उपयोग लगायें तो हम सब समझ सकते हैं । बोलते तो रहते हैं बहुत कि द्रव्य नित्य है । यह एक द्रव्यार्थिकनयका प्रयोग है । जीव नित्य है, सदा रहने वाला है । पदार्थ अविनाशी है, नित्य है, किन्तु यहाँ यह पता नहीं होता सब लोगोको कि ये यहाँ किस नयसे बात कर रहे हैं ? जिस नयसे यह कहा जाता है कि द्रव्य नित्य है उस नयका नाम है—उत्पादव्ययध्रौव्य सत्ताग्राहक शुद्ध द्रव्यार्थिकनय याने द्रव्यमे शुद्धताको ग्रहण किया है और ऐसी शुद्धताको ग्रहण किया कि यद्यपि द्रव्यमे उत्पाद व्यय प्रति समय चलता है, किन्तु वह है विनाशीक धर्म, वह है परिवर्तनीय । तो उनको गौण करके केवल शुद्ध सत्ताको यहाँ ग्रहण किया है । परिवर्तन होता रहता है इससे यह अर्थ न लेना कि उत्पाद व्यय भी कभी मिट जायगा । उत्पाद और व्यय सामान्य तो पदार्थमे निरन्तर रहते हैं किन्तु उसको गौण करके शुद्ध सत्त्वको दृष्टिमे लेकर जो वर्णन किया गया वह है इस नयका विषय ।

कर्मोपाधिनिरपेक्ष अशुद्धद्रव्यार्थिक नय—अब द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनयका ७ वा भेद बतलाते हैं । इसका नाम है—कर्मोपाधिनिरपेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिकनय । इस नयका भी प्रयोग हम बहुत बार करते हैं । पर यह जाने बिना कि यह किस नयका प्रयोग है, किसी प्रकारके मर्मको और उसके वास्तविक लाभको नहीं उठा पाते । यहाँ कर्मोपाधिकी अपेक्षा न रखकर अशुद्ध द्रव्यको देखनेकी बात कही गई है । देखिये—जब कर्म उपाधिकी अपेक्षा न रखे और उस समय जो कुछ कहा गया वह शुद्ध ही होना चाहिए । लेकिन यहाँ शुद्ध अशुद्ध से मतलब परिणतियोसे नहीं है किन्तु उस परिणतिमे रहने वाले द्रव्यको दृष्टिमे रखकर जिसे कहते हैं ससारी जीव सिद्ध समान शुद्ध आत्मा है । तो यहाँ कह रहे हैं ससारी जीव को, मगर ससार, ससारपर्याय, इसकी मुख्यता करके बात नहीं है । संसारी जीव ऐसा कहकर एक जीवद्रव्यको मुख्यतासे लिया और उसे कहते हैं कि यह सिद्ध समान शुद्ध आत्मा है । मैं वह हूँ जो मैं भगवान् । यह किस नयका विषय है ? यह इसी नयका विषय है, मैं हूँ ससारी जीव । तो मैं अपने आपको यद्यपि ससारी पर्यायमे हूँ तो भी उस पर्यायरूप अपनेको न निरखकर एक जीवद्रव्यके नातेसे देख रहा हूँ । तब कह सकता हूँ ना कि मैं वह

हू जो है भगवान् अथवा मम स्वरूप है सिद्ध समान । यह सब कर्मोपाधिनिरपेक्ष अशुद्ध-द्रव्यार्थिकनय है अथवा इसमें न अशुद्ध बोलो, न शुद्ध, कर्मोपाधि निरपेक्षद्रव्यार्थिकनय ही कह दीजिए । पर इतना कहनेसे सिद्धके जीवका भी उदाहरण लिया जा सकता है । पर नहीं है यहाँ संसारी जीव को, अतएव यहाँ अशुद्ध शब्द बोला गया है । हम आप ऐसा ध्यान भी करते हैं, दूसरोको समझाते भी हैं कि देखो हम आप सब सिद्धके समान शुद्ध आत्मा है, पर ऐसा जिनको नयका पता हो कि किस नयमें यह बात कही जा रही है तो एक करेन्ट की तरह एकदम अवाधगतिसे हम अतः प्रवेश कर जायेंगे । यहाँ कर्मोंकी उपाधि की अपेक्षा न रखकर अपनेको तक रहे है । जब उपाधिकी अपेक्षा न रखे तो तका क्या ? द्रव्य तका । उस दृष्टिसे यह वर्णन है कि संसारी जीव सिद्ध समान शुद्ध आत्मा है ।

कर्मोपाधिसापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिक नय—अब इस प्रकरणमें ८ वाँ भेद बतलाते हैं—कर्मोपाधिसापेक्ष अशुद्धद्रव्यार्थिकनय । इसका अर्थ है कि कर्मोपाधिकी अपेक्षा रखकर अशुद्ध द्रव्य भी दिखता । कर्मोपाधिसापेक्ष अशुद्धद्रव्यार्थिकनय—देखिये—प्रत्येक नयोके जो कोई स्वाध्यायमें रुचि रखने वाले हैं, करते रहते हैं । जैसे कहा कि कर्मके निमित्तसे उत्पन्न होने वाले क्रोधादिकभाव रूप आत्मा है । आत्माने जब बोध किया तो वह आत्मा उस समय क्रोध वाला तो है और वह क्रोध हुआ है कर्मके उदयके निमित्तसे । इतनी दृष्टि रख करके जो यह कथन किया गया है उसमें भी बताया तो द्रव्यको है, बताया तो आत्माको है, प्रधानतासे कथन तो द्रव्यका किया गया है मगर कर्मोपाधिकी अपेक्षा रखकर अशुद्ध द्रव्यका वर्णन किया है । देखिये निश्चयनयमें सामान्यतया द्रव्यही और भुकाव है, प्रधानता उसकी है । कथनमें एक बात प्रधान होती है और एक गौण । जहाँ द्रव्यकी बात प्रधान होती है वह द्रव्यार्थिकनय है और जहाँ पर्यायकी बात प्रधान होती है वह पर्यायार्थिकनय है । जैन शासनमें स्याद्वादको सिद्ध करने पर इसका मर्म विदित होता है और कितनी दृष्टियाँ इसके सामने आ जाती हैं । देखो—मेढकके चोटी तो नहीं होती, लेकिन कोई यह वह बैठे कि मेढककी चोटी । तो यह बात असत् है, अभावरूप है, इसका अस्तित्व नहीं है । वह जवान पर उठ ही नहीं सकता । लो अब इस दृष्टिसे निर्णय करे कि मेढककी चोटी कैसे ? तो सुनो मेढककी चोटी बताये कैसे होती है ? कोई जीव पूर्वभवमें मेढक पर्यायमें था, तो मेढक पर्याय में तो चोटी न थी, लेकिन वही मेढकका जीव मरकर मान लो कोई स्त्री हो गया वही जीव । तो स्त्रीके तो चोटी पायी जाती है । आगयकी बात है कि मेढक शब्द कहकर तो लिया उस भवमें रहने वाला जीव । और उस जीवको तो उस निगाहमें पकड़े आया और यहाँ तक लम्बा पकड़कर आया कि स्त्रीके भव तक भी मेढककी मुद्रा रही । और वही चोटी है, तो मेढककी चोटी कहा जा सकता है । दृष्टान्त दिया जाना है नास्तित्व बनानेमें, असत्

बतानेमें कि जैसे खरगोशके सींग कही होते तो नहीं। अगर खरगोशके सींग सर्वथा ही असत् रूपसे होवें तो मुखपर यह बात आ ही नहीं सकती थी। तो किस रूपसे यह बात बनी? बात उस रूपसे बनी कि सींग तो होते ही है दुनिया में। खरगोश भी होते हैं। अब जो सींग गाय, भैंस, आदिकके मस्तकमें तो सम्बन्धी रूपसे है, वही सींग खरगोशके मस्तकमें तो असम्बन्धी रूप है। तो स्याद्वादमें ऐसी सूक्ष्मतासे वर्णन चलता है कि जिससे पदके वाच्य का बहुत मर्मके साथ परिज्ञान होता है। यहाँ क्रोधादिक भावमय आत्माका उदाहरण लिया। क्रोध परप्रधान है किन्तु आत्मा परप्रधान है, इस कारण यह द्रव्यार्थिकनय है लेकिन कर्मोपाधिकी अपेक्षासे वर्णन है सो कर्मोपाधि सापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिकनय है।

भेदकल्पनासापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिकनय—अब भेदकल्पनासापेक्ष द्रव्यार्थिकनयका स्वरूप कहते हैं भेदरूप कल्पना करके वस्तु धर्मके ग्रहण करने वाले नयको भेदकल्पनासापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिकनय कहते हैं। प्रयोग तो बहुत करते हैं धर्मचर्चा करने वाले, पर वह प्रयोग है नयकी अपेक्षासे। इसका भी परिज्ञान हो तो उस प्रयोगके प्रकाश, प्रयोगके प्रयोजन, प्रयोग के फल सबका कितना विशिष्ट ज्ञान मिलेगा और उससे अधिक लाभ है। कहा करते हैं कि आत्माके ज्ञान, दर्शन, आनन्द आदिक गुण हैं, बात ठीक भी है कि ज्ञान, दर्शन, आनन्दगुण आत्माको छोड़कर अन्यत्र नहीं होते। ये गुण आत्माके हैं, पर यहाँ यह निरखिये कि यह किस दृष्टिसे ज्ञान किया गया? सर्वथा ऐसा ही तो नहीं कह सकते कि आत्माके ज्ञान, दर्शन, आनन्द आदिक गुण हैं, क्योंकि एक दृष्टि ऐसी है कि जो यह कहते हैं कि आत्माके ज्ञान, दर्शन आदिक गुण नहीं हैं। यह सब समझानेके लिए कहा जाता है। आत्मा तो स्वयं जैसा है सो अपने स्वरूप रूप है। वह भी सत्य है, यह भी सत्य है, अर्थात् आत्माके ज्ञान, दर्शन, आदिक गुण है यह किस दृष्टिसे कथन है? वह दृष्टि यही है कि भेदकी कल्पनाकी अपेक्षा रखकर द्रव्यादिक वर्णन हो वह है एक दृष्टि। देखिये—इसे अशुद्ध द्रव्यार्थिक कहा है तो क्या आत्माके ज्ञान दर्शन आदिक जो सहज गुण है वे अशुद्ध है? अशुद्ध नहीं हैं, किन्तु आत्माके कह दिए गए। अभिन्न अखण्ड आत्मामें भेदकी बात कह देनेको भी अशुद्ध कहते हैं। इस शुद्ध अशुद्धका कहाँ किस प्रकरणमें क्या अर्थ है, ऐसा ज्ञान जिनको स्पष्ट नहीं है उनकी अध्यात्मवादमें गति नहीं हो सकती। शुद्धता, अशुद्धता इन शब्दोंका ठीक पर्यायवाची शब्द है केवलपना, यही है पवित्रता। कही किसी चीजको लगाकर साफ कर देना, धो देना यह अर्थ पवित्रताका नहीं है, किन्तु उसमें कुछ न जोड़ना यह पवित्रता है। कुछ जोड़ देनेसे पवित्रता खतम हो जाती है। तो एक यहाँ नई बात बतला रहे हैं कि कुछ तोड़ देनेसे भी पवित्रता खतम हो जाती है। लोग प्रायः ऐसा तो समझते हैं कि कोई चीज जोड़ देनेसे उसकी शुद्धता खतम हो जाती है, मगर यह पता नहीं कि कुछ तोड़ देनेसे भी शुद्धता खतम हो जाती

है । जैसे दूधमे पानी मिला दिया तो अब उसमे पवित्रता न रही, केवल न रहा, शुद्ध न रहा, उसमे दूसरी चीज मिल गई, चाहे बहुत शुद्ध अठपहरा पानी भी मिल जाय तो भी वह दूध अशुद्ध है । यह द्रव्यार्थिकनयका वर्णन है पर्यायार्थिकका नहीं । एक द्रव्यमे दूसरा द्रव्य मिल जानेको अशुद्ध कहते हैं ।

जैसे दूधमे पानी मिला दिया तो वह दूध अशुद्ध हो गया और बयो जी, दूधमेसे मक्खन निकाल लिया गया हो, जैसे कि आजकल मशीनोसे उसका मक्खन निकाल लिया जाता है । मक्खन निकाल लेनेसे दूध सपरेटा रह जाता है, क्या उस दूधको आप पवित्र कहेंगे ? तो यहाँ यह बतला रहे हैं कि किसी चीजमे कुछ जोड़ दो तो भी वह चीज अशुद्ध और उसे तोड़ दो तो भी अशुद्ध । यो ही समझिये कि आत्मामे कषाय, कर्म, शरीर कुछ भी जोड़ दो । आत्माका शुद्धस्वरूप है सहज चैतन्य मात्र, उसमे कुछ जोड़नेकी बात लगाया तो भी अशुद्ध है । आत्मा है चैतन्यमात्र । अब उसमेसे तोड़ रहे हैं—आत्मामे ज्ञान है, दर्शन है, चारित्र्य है, यह कथन आत्माके स्वरूपको तोड़ने वाला ही तो कथन है—क्योंकि जो कहा गया उसे पूरा आत्मा नहीं कहा जाता, और यही तोड़ कहलाया कि जिसमे पूरी चीज न हो । तो आत्माके ज्ञानादिक गुणोको अलग बताये यही उसकी तोड़ है और इसी कारण यह अशुद्ध द्रव्यार्थिक है और भेद कल्पना इसमे की ही गई है । तो यो भेद कल्पना सापेक्ष अशुद्ध द्रव्य कुनय हुआ ।

उत्पादव्ययसापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिक नय—अब १० वाँ प्रकार है उत्पादव्ययसापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिकनय । यह सब वर्णन चल रहा है निश्चयनयका । निश्चयनयकी मुख्य मर्यादा यह है कि एक वस्तुको ही करना, दो द्रव्यकी बात न करना । एक वस्तुके कथनमे जितने प्रकार हो सकते हैं उन प्रकारोका वर्णन इस निश्चयनयके १० भेदोमे किया है । उत्पादव्यय की अपेक्षा रखकर द्रव्यको देखनेका नाम उत्पादव्ययसापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिकनय है । जैसे द्रव्य एक ही कालमे उत्पादव्ययधौव्यात्मक है । देखिये—इसमे कोई मिलानकी बात नहीं कही गई, फिर भी इसे अशुद्ध द्रव्यार्थिक कहा है । इसका कारण है तोड़ । तोड़ और जोड़ दोनो अशुद्ध हैं । जोड़से अशुद्ध तो व्यवहारनय होता है और तोड़से अशुद्ध निश्चयनयमे भी चलता है और व्यवहारनयमे भी चलता है । जहाँ द्रव्यार्थिकनय दृष्टि ही है, द्रव्य ही प्रयोजन है, पर्यायको नहीं निरखा और फिर भी तोड़रूप कथन है तो भी अशुद्ध द्रव्यार्थिकनय है । बात क्या यह सत्य नहीं है कि प्रत्येक द्रव्य उत्पादव्ययधौव्यात्मक है ? बिल्कुल सत्य है, कोई पदार्थ ऐसा नहीं कि जिसमे उत्पादव्ययधौव्य इन तीनोंमे से एक ही अश हो, दो न हो अथवा दो हो, एक न हो । तीनों होंगे तब सत्ताका स्वरूप बनेगा । तब वह पदार्थ सत् है । इस मर्मकी जिन्होंने उपेक्षा की वे दार्शनिक किसी एक सतोषप्रद तत्त्वमे नहीं ठहर

पाये । वस्तु प्रतिसमय उत्पादव्ययध्रौव्य वाली है । ऐसा भी नहीं है कि अभी यह वस्तु उत्पन्न हो रही तो नष्ट नहीं हो रही । नष्ट होगी बादमे ऐसा नहीं है । उस ही कालमे उत्पन्न है, उस ही कालमे विनष्ट है, उस ही कालमे ध्रुव है । जैसे एक घड़ा फूटकर खपरिया रूपमे बन गया तो जिस कालमे खपरियाँ बनी उसी कालमे घट फूटा और उसी कालमे मिट्टी भी बराबर है । एक ही कालमे उत्पादव्ययध्रौव्य ये तीनों पाये जाते हैं । खपरिया होनेका नाम उत्पाद, घड़ा न होनेका नाम व्यय और मिट्टीरूपमे रहनेका नाम ध्रौव्य है । यो एक ही कालमे पदार्थ उत्पादव्ययध्रौव्यात्मक होता है । बात यद्यपि सत्य है पर जैसा है वैसा निहारते जावो । उसे कहो मत । उसमे विकल्प न करो । तब हुआ सच्चा ज्ञान याने ज्ञानका जो प्रयोजन है उसको साथे बना रहे हो और जहाँ कुछ कहा, विकल्प किया, भेद किया वहाँ हो गया अशुद्ध द्रव्यार्थिकनय । बहुत स्वादिष्ट कोई चीज है, उसका पूरा आनन्द तो बिना बोलेचाले बस खाते रहनेमे है । जहा खा भी रहे है और कुछ बातें भी कर रहे हैं, चाहे उसी चीजकी बात क्यों न कर रहे हो कि इसमे खूब हलुवा, शक्कर, घी आदिक हैं, तो आप उस आनन्दमे कमी कर रहे है । बोलो मत और खूब निश्चित होकर खाते जावो तो वहाँ मौज भी मिलेगा । यह लौकिक जनोकी दृष्टिसे बात कह रहे हैं । पर परमार्थ मे भी यही पद्धति देखो कि वस्तुका जो हमने स्वरूप समझा है, बस जाननहार रहे, विकल्प न करे, निरूपण न करें, केवल ज्ञातादृष्टा रहे तब तो हमने सच्चे ज्ञानका प्रयोजन निभाया, और जहाँ विकल्प किया, निरूपण किया, वहाँ कमी आयी, वही अशुद्धता है । तो इन १० भेदोमे यह कह रहे है कि द्रव्य उत्पादव्ययध्रौव्यात्मक है । इस कथनमे उत्पादव्ययकी अपेक्षा लेकर तोड़की बात कहा है, पर कहा है द्रव्यको ही प्रयोजनमे रखकर, परिणतिको नहीं, अतएव यह उत्पादव्ययध्रौव्य सापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिकनय है । यहाँ तक निश्चयनमे द्रव्यार्थिक हेतुक निश्चयनके प्रकार बताये ।

अनादिनित्य पर्यायार्थिक नामक पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनय—अब इस ही निश्चयनयका जो दूसरा भेद है पर्यायार्थिक हेतुक निश्चयनय याने जिस दृष्टिमे पर्याय आयी है । पर्याय प्रयोजनमे है और फिर भी एक वस्तुकी ही बात कही जा रही है । इस सीमा का उल्लघन नहीं, ऐसे अभिप्रायका नाम है पर्यायार्थिक हेतुक निश्चयनय । इसके ६ भेद हैं । देखो—यद्यपि नयोका प्रकरण कठिन है लेकिन अत्यन्त उपकारी है । प्रकरण सुना भी न जाय, केवल सरल-सरल सुनकर निकाल दिया करते थे, उस स्थितिसे ज्यादा हानिमे तो रहोगे नहीं । और कुछ उपयोग लगाकर सुनोगे तो इसकी बात समझमे आयगी । बतला यह रहे हैं कि इस पद्धतिसे जानकारी करनेकी बात कि जिसमे वस्तुकी अवस्था तो निगाह

मे हो, लेकिन एक वस्तुके सम्बन्धमे ही सब कुछ बात देखी जा रही हो उस आशयसे वैसा कैसा ज्ञान बनता है ? पर्यायार्थिक हेतुक निश्चयनयका प्रथम भेद है अनादि नित्य पर्यायार्थिक पर्यायको अनादि और अनित्य नहीं बताया गया है क्योंकि कोई भी पर्याय अनादिसे नहीं होती है। वह तो समय-समयमे एक पर्याय होती है। इसी प्रकार पर्याय कोई नित्य नहीं होती। फिर भी हम पर्यायको स्थूलदृष्टिसे अनादि नित्य भी देख सकते हैं। जैसे—चन्द्र सूर्य अनादिसे है, अनन्तकाल तक रहेगे। अब यह बतलाओ कि चन्द्र और सूर्य द्रव्य है कि पर्यायें ? द्रव्य तो परमाणु है। चन्द्र और सूर्य जो ये विमान हैं ये द्रव्य नहीं हैं। यह उन परमाणुवोका एक प्रकार बना, आकार बना, अवस्था बनी, ऐसा स्कन्ध हुआ वह है चन्द्र सूर्य, लेकिन यह बात क्या गलत है कि ये चन्द्रसूर्य अनादिसे हैं और अनन्तकाल तक रहेगे ? गलत तो नहीं है। भला कल्पनामे यह बात ला सकते हो क्या कि किस दिनसे ये सूर्य चन्द्र बने होंगे ? यह बात कुछ समझमे तो नहीं आती। तो ये सूर्य और चन्द्र सदासे चले आये हैं और सदा रहेगे, यह बात सत्य है। पर्यायकी बात कह रहे हैं और ये नित्य भी दिख रहे हैं। तो स्थूल दृष्टिसे पर्यायोका अनादि और नित्य देखनेमे आया कि नहीं ? अब इनके प्रति समयमे जो परिणामन चल रहे हैं वे अगर दृष्टिमे न लिए गए तो स्थूलदृष्टिसे पर्याय को अनादि नित्य देखकर फिर एक वस्तुका निर्धारण करनेका नाम है अनादि नित्य पर्यायार्थिकनय।

सादिनित्य पर्यायार्थिकनामक पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनय—पर्यायार्थिक हेतुक निश्चयनयका दूसरा भेद है—सादिनित्यपर्यायार्थिकनय। देखिये—पर्यायको सादि देखा जा रहा और उस ही पर्याय को नित्य समझा जा रहा याने ऐसी दृष्टि किसी पर्यायके सम्बन्धमे कि जिसमे यह बोध पडा हुआ है कि यह पर्याय किसी समसे हुई है लेकिन अनन्तकाल तक रहेगी। इस तरहकी निगरानीसे देखनेको सादि नित्य कहते हैं। जैसे प्रयोग किया कि सिद्ध पर्याय नित्य है। देखो—नयोका निर्णय आशयसे होता है। वे ही शब्द यदि पर्यायके आशयमे ढलकर चल रहे हैं तो पर्यायार्थिकनय है, और वे ही शब्द यदि द्रव्यके आशयमे ढलकर चल रहे हैं तो वह द्रव्यार्थिकनय है। इस कारण शब्दोको सुनकर नयोका पूरा विवेचन नहीं किया जा सकता। शब्दोको देखना और शब्दोके आशय को भी समझना—इन दो बातोंपर दृष्टि दी जाती है। अभी कह रहे हैं सादि पर्यायकी बात। क्या कोई भी जीव सिद्ध अनादिसे है ? जो भी सिद्ध हुए हैं वे पहिले ससारी थे। कर्मोंसे मुक्त होनेका नाम ही तो सिद्ध है। तो आप यह मनमे बात ला सकते हैं कि जो सबसे पहिले सिद्ध हुए होंगे वे भी ससारी थे, तब तो कोई जमाना ऐसा भी रहा होगा जिस समय कोई भी सिद्ध भगवान न रहे हो ? यह बात नहीं कह सकते। यह बात भी नहीं कह सकते कि

ऐसा भी कोई समय नहीं जिस समय कोई भी सिद्ध न था और सारे ही सिद्ध पहिले संसारी थे । बात तो अचम्भे जैसी लगती होगी, पर कुछ और विवेकपूर्वक सोचनेसे समस्या हल हो जायगी । अच्छा आप यह बतलाओ कि सिद्ध अनादिसे हो रहे हैं या किसी दिनसे ? तो उत्तर यह होगा कि सिद्ध अनादिसे ही हो रहे हैं । अनादिसे सिद्ध होते आ रहे हैं । और प्रत्येक सिद्ध ससारी था तो इसका अर्थ यह हुआ कि अनादिसे ही संसार चला आ रहा है और अनादिसे ही सिद्ध होते चले आ रहे हैं ।

एक बात । यह तो एक व्यक्तित्व, बात कही गई । पर एक मोटेरूपमें अगर यह निर्णय रखें कि दुनियामें दो ही चीजें हैं—संसार और मोक्ष । जीवोपर ध्यान न दें, तो यह व्यक्तित्व कह सकते कि संसार मोक्षसे ८ वर्ष जेठा है, क्योंकि कोई भी जीव मुक्त हो तो मनुष्य होना ही पड़ेगा और ८ वर्षसे पहिले उसकी मुक्ति हो ही नहीं सकती । जल्दी-जल्दी ही सम्यक्त्व हो, समय हो तो कुछ अधिक ८ वर्ष होता है । मोटे रूपसे ऐसा कह देते हैं, पर उसके विवरणमें जायेंगे कि क्या पहिले कोई सिद्ध ऐसा था जिससे पहिले और कोई न था ? यदि कहो कि संसारी जीव था, तब तो यह बात न बन पायगी, क्योंकि सिद्ध अनादिसे हो रहे हैं । लोग तो इतनी सी बातको बहुत अचम्भेमें कहते हैं कि भाई, ईश्वरकी माया किसीने नहीं परखी । कोई कैसे बन गया, कोई कैसे । मगर यह अचम्भा देखो कि संसारका स्वरूप, मोक्ष का स्वरूप, सिद्ध होना अनादिसे होना, और फिर भी संसारपूर्वक होना, इस मायाको कौन सुलभायगा ? तो वस्तुस्वरूपकी माया किसीने नहीं पहिचाना । यहाँ प्रयोग करके समझाया जा रहा है कि सिद्धपर्यायि नित्य है, यह कथन सादि नित्यपर्यायार्थिकनय नामका पर्यायार्थिक हेतुक निश्चयनयकी दृष्टिमें किया गया है । लिया गया पर्यायको, मगर इस ढंगसे लिया गया कि जिसको एक वस्तुमें ही निरखा और वह भी शाश्वत रूपसे निरखा । इस प्रकार पर्यायार्थिक हेतुक निश्चयनयके भेदोमें सादिनित्यपर्यायार्थिकनयका विवरण किया गया ।

सत्तागौण उत्पादव्ययग्राहक अनित्य शुद्ध पर्यायार्थिकनय——अब पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनयके तृतीय भेदका वर्णन करते हैं । इसका नाम है सत्तागौणउत्पादव्ययग्राहक अनित्य शुद्ध पर्यायार्थिकनय । जहाँ सत्ताके ध्रौव्यकी दृष्टि तो गौणकी जाय और उत्पादव्ययकी मुख्यताकी जाय ऐसे आशयमें क्षणवर्ती पर्यायको देखना सो सत्तागौणउत्पादव्ययग्राहक अनित्य शुद्ध पर्यायार्थिकनय है । जैसे कहना कि द्रव्यकी पर्यायों समय समयमें नष्ट होती रहती है । यहाँ निरक्षर दृष्टि गई है । निरक्षताका दर्शन या तो महाविस्तारमें होता है या अतिसंक्षेप में होता है । जहाँ द्रव्यको देखा तो द्रव्य तो सर्वगुण पर्यायोका पिण्ड है उस दृष्टिसे द्रव्यकी अखण्डता बहुत विस्तृत समझी गई है । यह है द्रव्यत्वके नातेसे द्रव्यकी अखण्डता । अब

द्रव्यमे जो प्रतिसमय परिणामन होते हैं उन परिणामोपर प्रधानतया दृष्टि दी जाय तो प्रत्येक परिणामन क्षणवर्ती है और एक परिणामनका दूसरे परिणामनमे अन्वय नहीं है, अतएव सभी परिणामन परस्पर अन्वयव्यतिरेकी है। इस निगाहसे देखा गया तो प्रत्येक समयका एक-एक परिणामन निरंग है और उस परिणामनको दृष्टिमे लेकर इस नयकी बात कही जा रही है कि इसमे ध्रौव्यका तो गौण किया गया और उत्पादव्ययकी अपेक्षा रखी गई ऐसा दृष्टिमे अनित्य, किन्तु शुद्ध पर्यायपर दृष्टि दी गई है। अनित्य तो यो है कि वे पर्याय अगले समयमे नहीं रहती। उनको शुद्ध यो कहा है कि यहाँ पर्यायार्थिकनयमे केवल वर्तमान समयकी पर्यायपर ही दृष्टि है, अन्य पर दृष्टि ही नहीं है। तब अशुद्धताका कथन न होगा।

सत्तासापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिकनय—अब सत्तासापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिकनयका स्वरूप कहते हैं। यह इस पर्यायार्थिक हेतुक निश्चयनयका चतुर्थ प्रकार है। सत्ताकी अपेक्षासे पर्यायके देखनेको सत्तासापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिकनय कहते हैं ? जैसे कहना कि पर्याय उत्पादव्ययध्रौव्यात्मक है। यहाँ एक पर्यायसामान्यको देखा गया। किसी व्यक्तिकी पर्यायपर दृष्टि नहीं है। अतएव यह किसी अंगमे निश्चयनयकी सीमामे ही है। पर यहाँ सत्ता सापेक्षका दर्शन किया जा रहा है। तब यह कथन हुआ कि उत्पादव्यय-ध्रौव्यमय पर्याय है। पर्याय उत्पादरूप है, यह तो सर्वजन विदित है। व्ययरूप है यह भी विदित है, किन्तु वह ध्रौव्यरूप कैसे है, यह एक शका जग सकती है। उत्तरमे इतनी दृष्टि देनी है कि यहाँ पर्याय सामान्यकी बात है। क्या कभी कोई पदार्थ पर्यायरहित होना है ? नहीं होता। तो पर्याय सदा ही तो रही, इस कारण पर्याय भी ध्रौव्य है। यो पर्यायका उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य दिखाना यह है सत्तासापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिकनय। चूँकि इसमे कोई अपेक्षा रखकर यह निरखा गया है इस कारण इसमे अशुद्धता है और पर्यायको ही देखा है अतएव पर्यायार्थिकनय है। और किसी दूसरेको या प्रभावको नहीं देखा जा रहा है अतएव यह निश्चयनयकी सीमामे है।

कर्मोपाधिनिरपेक्ष अनित्य शुद्ध पर्यायार्थिक नय—अब कर्मोपाधिनिरपेक्ष अनित्य शुद्ध पर्यायार्थिकनयका स्वरूप कहते हैं। ऐसा आशय कि जहाँ कर्म उपाधिकी अपेक्षा नहीं रखी जाती, केवल परिणामनको ग्रहण किया जा रहा है ऐसे आशयको कर्मोपाधिनिरपेक्ष अनित्य शुद्ध पर्यायार्थिकनय कहते हैं। जैसे कहना कि सिद्धपर्यायके समान शुद्ध ससारी पर्याय है। यहाँ केवल परिणामनपर दृष्टि दी गई है। ससारी जीवके भी परिणामन चल रहे हैं। उन परिणामनको हम विशेष रूपसे भी देख सकते हैं। और, वहाँ हम सामान्य परिणामन रूपसे भी देख सकते हैं। पदार्थके नातेसे परिणामन होना प्रत्येक पदार्थका धर्म है। संसारी जीव भी एक पदार्थ है और उस पदार्थके नातेसे उसमे भी परिणामन चलते हैं। तो इन

नाते से जो परिणामन होना है वह शाश्वत है और परिणामनका कोई परिवर्तन नहीं होता कि आज तो परिणामन है और कल नहीं है, इस निगाहसे संसारी जीवको परिणामन सामान्यसे देखा गया है और परिणामन सामान्य समस्त पदार्थोंमें होता है, सब जीवोंमें होता है, सिद्धभगवन्तोमें भी होता है। तो ऐसे शुद्ध परिणामनको निगाहमें रखकर यह कहना कि सिद्धपर्यायिके समान शुद्ध संसारी पर्याय है। यहाँ शुद्धपरिणामनका अर्थ निर्विकार परिणामन न लेना, तथा परिणामनकी अवस्था विशेष न लेना। क्या परिणामन है, किसरूप परिणामन है, ये सब जरा भी ग्रहण न करना, किन्तु पदार्थके नाते से चूँकि परिणामन होता ही है इसलिए परिणामन सामान्यको लेना है। अब निरखिये—यह परिणामन सामान्य कर्मोपाधिकी अपेक्षा नहीं रखता। परिणामन भी अनित्य है। परिणामन विशेष जैसे अन्य समयमें नहीं रहता। सूक्ष्म दृष्टिसे देखा जाय तो यह परिणामन सामान्य भी है जो कि द्रव्यत्व गुणके कारण निरन्तर रहता है ऐसा परिणामन भी समय समयवर्ती है। यो यह अनित्य हो गया। और किसी की अपेक्षा न रखकर मात्र परिणामन की बात कही गई है। इस कारण यह शुद्ध हुआ। यो कर्मोपाधिनिरपेक्ष अनित्य शुद्ध पर्यायिका वर्णन करने वाला यह ५ वाँ पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनय हुआ।

कर्मोपाधिसापेक्ष अनित्य शुद्ध पर्यायार्थिक नय—अब कर्मोपाधिसापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिकनयका स्वरूप कहते हैं। जहाँ कर्मकी उपाधिकी अपेक्षा हो और अनित्य अशुद्ध पर्यायिका ग्रहण हो, उस आशयको कर्मोपाधि सापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिकनय कहते हैं। जैसे कहना कि संसारी जीवोंके जन्म मरण होता है। यहाँ कर्मोपाधिकी अपेक्षा तो स्पष्ट ही है। जन्म और मरण कर्मोपाधिकी अपेक्षा बिना नहीं होते। जब आयुर्कर्मका उदय होता है उसको जन्म कहते हैं और जब आयुर्कर्मका क्षय होता है तो उसको मरण कहते हैं। ऐसे जन्ममरण कर्मोपाधिकी अपेक्षा रखते हैं तथा ये अनित्य हैं। जन्म सदा नहीं रह सकता। इसका विनाश होता है। भले ही जन्मकी परम्परा अनेक जीवोंमें अनन्तकाल तक रहेगी लेकिन वस्तुतः जन्म अनित्य ही है और मरण भी अनित्य है। तथा ये सब अशुद्ध परिणामन हैं। उनका परिज्ञान, वर्णन करनेको कर्मोपाधिसापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिकनय कहते हैं। इस तरह इस एक सिद्धान्तपद्धतिमें द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय और पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनयका वर्णन किया।

उक्त सोलह प्रकारोंको निश्चयनय संज्ञा दिये जानेका कारण—यहाँ पर एक शंका हो सकती है कि पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनयका जो यह वर्णन किया अथवा अन्तर भी समझा कि भेदका जो वर्णन किया उनमें अनेक वर्णन विशेष और पर्यायदृष्टिसे भी हैं, फिर उनका नाम निश्चयनय क्यों दिया गया है? समाधानमें यह समझना चाहिए कि हाँ, यद्यपि निश्चय-

नयका विषय एक अखण्ड है और निश्चयनयका यह सब विशेष भी अखण्ड है, लेकिन जहाँ एक वस्तुका वर्णन हो तो वह भी निश्चयनय कहलाता है और भावरूप पर्यायपर दृष्टि हो जाय तो वह व्यवहार हो जाता है। तो अभी जितने भी वर्णन किए हैं, १० प्रकारके द्रव्यार्थिक हेतुक निश्चयनय, इन सभी नयोमे भेदरूप अभिप्रायकी दृष्टि नहीं रखी गई है, इस कारण ये सब प्रकार निश्चयनयके माने गए हैं।

अध्यात्मपद्धतिमें कथित व्यवहारनयका वर्णन—अब अध्यात्मपद्धतिमें जो व्यवहार कहा गया था उस व्यवहारनयका वर्णन करते हैं। व्यवहारनय कहते किसे है ? जो वस्तुके भेदविशेष अथवा बहिरंग विषयकी मुख्यता से अथवा अनेक वस्तुओंके सम्बन्धरूप दृष्टिसे जो अभिप्राय बनता है उसे व्यवहारनय कहते हैं। व्यवहारका अर्थ भेद करना है—वि, अव-हरण, जहा विशेष हरण है, टुकड़े करना है, किसी अखण्ड धामसे कुछ हरण करना है वह सब व्यवहार कहलाता है। सिद्धान्त पद्धतिमें भी व्यवहारनय आया था और उसे द्रव्यार्थिक-नयमें गर्भित किया था, वहा उसका केवल भेद करना ही अभिप्राय है और यहा भेदपर, विशेषपर, बहिरंग विषयपर, अनेक वस्तुओंके सम्बन्धपर, अन्य वस्तुके निमित्तसे होने वाले प्रभावपर दृष्टि दी गई है, इसी कारण यह व्यवहारनय अध्यात्मपद्धतिका व्यवहार है। व्यवहारनयके चार भेद हैं—पहिले तो यो दो भेद समझना कि कोई व्यवहारनय तो सद्भूत होता है, जैसा है, जो वास्तविकता है उसका कथन करता है, पर करता है पर्याय और भेद का। अतएव वह सद्भूत व्यवहारनय कहलाता है। कोई व्यवहारनय असत्का वर्णन करता है, मिथ्या, जो उस वस्तुमें स्वयं नहीं होते उनका वर्णन करने वाला असद्भूत व्यवहारनय है। ये दोनों प्रकारके व्यवहारनय मोटेरूपको जब रखते हैं तब ये उपचरित हो जाते हैं। जब ये निरपेक्षरूपसे वर्णनमें या निरूपणमें आते हैं तो ये अनुपचरित हो आते हैं। तब व्यवहारनय ४ प्रकारके तो हुए—उपचरित असद्भूतव्यवहारनय, अनुपचरित असद्भूतव्यवहारनय, उपचरित सद्भूतव्यवहारनय, अनुपचरितसद्भूतव्यवहारनय।

उपचरित असद्भूतव्यवहारनय—उपचरित असद्भूतव्यवहारनयका स्वरूप है कि किसी द्रव्यके निमित्तसे हुआ परिणामन विशेष किसी अन्य द्रव्यको कहे सो असद्भूतव्यवहारनय है। और यही असद्भूत व्यवहार जब परकी अपेक्षासे व्यवहारमें आता है तब इसे उपचरित असद्भूत व्यवहारनय कहते हैं। जैसे जो क्रोध स्थूल है, समझमें आता है, नाक, भौं मुखकी मुद्रा निरखकर स्पष्ट विदित हो जाते हैं, ऐसे क्रोधके सम्बन्धमें कहना कि यह क्रोध आत्माका है। अब यहाँ देखिये कि यह क्रोध आत्माका असली भाव नहीं है, आत्माका स्वरूप भी नहीं है। किन्तु कर्मोदयके निमित्तसे यह क्रोधभाव उत्पन्न होता है, इस कारण यह असद्भूतव्यवहार है। अब इस असद्भूतव्यवहारका चिन्ह विशेष निरखकर वर्णन

किया गया, अतएव उपचरित असद्भूतव्यवहार है। इसे पौद्गलिक कर्म विपाक कह सकते हैं। ये आत्माके सत्त्वमे, आत्माके स्वभावसे प्रकट नहीं हुए हैं। यदि कर्मोदयका निमित्त न होता तो ये क्रोधादिक भाव उत्पन्न न हो सकते थे। इस कारण यह सब विपाक पौद्गलिक कर्मका है। केवल जीवमे क्रोधादिक विभाव नहीं होते। इस कारण क्रोधादिकको जीवके बताना असत्य है अर्थात् सद्भूत आत्मामे निष्पन्न नहीं होता है, फिर भी जीवके कहना यह तो असद्भूत है। और उसे आत्मामे जोड़ा गया यह व्यवहार है। और क्रोधादिकको क्रोधादिक समझकर स्थूल रूपसे उनको ग्रहण करना, फिर उन्हें जीवके बतलाना यह उपचरित है। यो उपचरित असद्भूतव्यवहारनय हुआ। देखिये—भावोका, विभावोका, तथ्यका, अतथ्यका सबका वर्णन आत्माके हितके लिए होता है। इस नियसे हम आत्महितके लिए क्या शिक्षा ग्रहण करें? इससे हमें यह शिक्षा मिलती है कि ये क्रोधादिक विभाव आत्माके स्वरूप नहीं हैं। क्रोध जीवका है ऐसा कथन उपचरित असद्भूत व्यवहारनयसे है, इसका स्पष्ट अर्थ यह हुआ कि क्रोध जीवका नहीं है। जैसे कोई कहे कि घर इस पुरुषका है, यह कथन मिथ्या अभिप्रायसे है। तो इसका अर्थ क्या हुआ कि घर उसका है, यह बात बिल्कुल भूठ है। यह पद्धति तो नयके द्वारा वर्णन करनेकी है, पर निष्कर्ष कुछ और निकलता है तो यहाँ उपचरित असद्भूतव्यवहारनयसे क्या ग्रहण करना कि ये विभाव आत्माके नहीं हैं, तो ये क्रोधादिक कषायें असद्भूत हैं।

अनुपचरित असद्भूतव्यवहारनय—अब देखिये—कुछ कषायें तो विदित हो जाती हैं और कुछ कषायें विदित नहीं होती। जैसे कोई मनुष्य सो रहा है तो उसके क्या कषायें नहीं चल रही हैं? देखने वाले लोग तो स्थूल रूपसे यह कहते हैं कि यह तो सो रहा है, यह तो कुछ भी कषाय नहीं कर रहा, और सोता हुआ मनुष्य भी अपने आपमे यह नहीं जान पा रहा है कि मैं कषाय कर रहा हूँ लेकिन क्या वह कषाय नहीं कर रहा? नहीं कर रहा तब तो उसे सिद्ध भगवान कहो, कारण कि कषायरहित भगवान होते हैं और सोते हुएमे भी कषायरहित कहा जा रहा है, पर ऐसा तो नहीं है। उसमे भी निरन्तर कषायें चल रही हैं, किन्तु कषायोका उपचार नहीं बन पा रहा है। तो यह एक स्थूल दृष्टिको बात कही, लेकिन अनुपचरितमे ऐसी कषायका दृष्टान्त न लेना, यह भी उपचरित है, किन्तु जो योगी है, उच्च पुरुष है, ध्यानमग्न है अथवा कोई आत्मचिन्तनमे है ऐसे पुरुषके अन्दर भी कषायें चल रही हैं। वे कषायें बुद्धिगत नहीं हैं। उन कषायोको आत्माकी कहना सो यह है अनुपचरित असद्भूतव्यवहारनय। चूँकि कषायें ही बताई गई हैं अतएव कषायें असद्भूत हैं और उनको आत्मामे जोड़ा गया है अतएव यह असद्भूतव्यवहार है, किन्तु इनका स्थूलरूपसे ग्रहण नहीं हो पा रहा। आगमके बलपर अथवा बुद्धिके बलपर इन कषायोको

कहा जा रहा है इस कारण यह अनुपचरित असद्भूतव्यवहारनय है। इससे भी हमको यह शिक्षा लेना चाहिए कि चाहे कषाय स्थूल हो अथवा सूक्ष्म हो, कषायभाव ही असद्भूत है, वे जीवका स्वरूप नहीं है। जो जीवका स्वरूप नहीं है उसे जीवका स्वरूप माननेपर तो कषायोका परिहार कभी नहीं हो सकता। जो पुरुष जिस चीज को अपनी मान लेता है वह उस चीजको हटानेका भाव भी न करेगा और जो समझता है कि यह मेरा नहीं है, यह मुझे छोड़ना ही पड़ेगा, उस पदार्थमे यह मेरा है, यह भाव नहीं बनता।

जैसे जब कोई लोग किसी बड़े समारोहमे पहुंचनेके लिए किसीसे उत्तम वस्त्र अथवा कोई गहना उधार ले लेता है और उसे पहिनकर चलता है तो उसकी श्रद्धामे यह बना हुआ है कि ये वस्त्र, यह गहना तो हमें देना ही पड़ेगा, उसके चित्तमे निरन्तर यह भाव रहता है कि ये मेरे नहीं हैं। और जो मांगा हुआ नहीं है, लोकव्यवहारनयमे खुदका वस्त्र, खुदका गहना है, उसे पहिननेमे उसे ममता है और यह बुद्धि है कि इसे कोई ले ही नहीं सकता। यह तो मेरा ही है। तो वह उसमे भेद न डाल सकेगा। तो जिसके निर्णयमे यह बात बनी हुई है कि ये कषायभाव कर्मके उदयके विपाक हैं, मेरे स्वरूप नहीं है। मेरेमे तो ये कलंक है, मुझसे विपरीत है, ऐसा भाव जो रखेगा वह श्रद्धासे इन कषायोसे ही अलग रहकर इन कषायोके परिहारका उद्यम करेगा। तो यो उपचरित असद्भूतव्यवहारनय और अनुपचरित असद्भूतव्यवहारनय नामके दो व्यवहारनयोका वर्णन किया।

उपचरित सद्व्यवहारनय—अब व्यवहारनयके उपचरित सद्व्यवहारनय और अनुपचरित सद्व्यवहारनय इन दो प्रकारोके विषयकी बात कह रहे हैं। उसी वस्तु का गुण उसी वस्तुमे बताना यह सद्व्यवहार है। सद्व्यवहारका अर्थ है मौजूदरूप। जो जिस वस्तुमे है उसी वस्तुमे बतानेको सद्व्यवहार कहते हैं। परन्तु यह सद्व्यवहार जब परकी अपेक्षासे होता है तब इसे उपचरित सद्व्यवहारनय कहते हैं, जैसे कहा—आत्मा स्व परका ज्ञाता है, तो स्व परका ज्ञाता होना आत्माका धर्म है, गुण है और उस गुणको आत्मामे ही बताया है, पर स्व परका नाम लेकर बतानेमे बहुत स्पष्ट समझ आयी है और आत्माका वह ज्ञातृत्व गुणगुणी आत्मामे भेद करता हुआ कहा गया है। और साथ ही पदार्थोका आलम्बन लेकर उपचार किया है। आत्माका ज्ञातृत्व गुण आत्माका ही है और उसे आत्माका ही बताया गया है। यह तो हुआ सद्व्यवहारनय। जिसका जो धर्म है उसको उसमे ही बताना सो सद्व्यवहारनय है, और ज्ञातृत्व गुणका गुणी आत्मामे भेद किया, अतएव व्यवहार है। और स्व एव परपदार्थका आलम्बन बताकर उपचार किया इसलिए उपचरित है।

उपचरित सद्व्यवहारनयके लक्षणके परिज्ञानसे शिक्षा—यहां यह शिक्षा लेना

चाहिए कि आत्मामे ज्ञातापन तो स्वयं ही है, क्योंकि यह सद्भूत गुण है, किसी परपदार्थके कारण नहीं है। क्योंकि ज्ञातृत्व परपदार्थका धर्म नहीं है। पदार्थ तो उसका विषयभूत है, स्व और पर आत्माके ज्ञानमे विषयभूत हुए हैं। तो पदार्थके कारण ज्ञातृत्वपना नहीं है लेकिन उनका नाम लेकर, आलम्बन लेकर उपचार किया गया है। तो उपचरित तत्त्वका लक्ष्य न करना चाहिए। जिन पदार्थोंका उपचार करके आत्माका ज्ञातृत्वधर्म बताया है उन पदार्थोंका लक्ष्य नहीं करना है, किन्तु जिसका सद्भूत गुण है उस पदार्थका लक्ष्य करना है। नयका प्रयोग भी किसी न किसी शिक्षाके लिए होता है। चाहे वह किसी प्रकारका नय हो। यों तो अब आगे एक प्रसंगमे उपचरितोपचारनय भी बताया जायगा याने अत्यन्त भिन्न बातका जिसका कि कुछ प्रसंग ही नहीं उसका सम्बन्ध जोड़ना, यह उपचरितोपचार है। जिससे यह शिक्षा ली जायगी कि ऐसा जोड़ करना, ऐसा बताना यह मिथ्या है। यह उसका भाव है। तो नयोंके प्रयोगमे कोई न कोई शिक्षा अवश्य ही बसी हुई है। तो यहाँ शिक्षा यह लेना है कि ज्ञातापन तो स्वयं ही है, पदार्थोंके कारण नहीं। पदार्थ तो मात्र विषयभूत हैं और उनका इसी कारण उपचार किया गया है। तो उपचरित तत्त्वका लक्ष्य न करना, किन्तु जिस आत्माका सद्भूत गुण है ज्ञातृत्व उस आत्माका लक्ष्य करना है।

अनुपचरित सद्भूतव्यवहारनय—अब अनुपचरित सद्भूत व्यवहारनयकी बात सुनो। इसमे भी बताया तो गया है सद्भूत गुण। जिस पदार्थमे जो गुण है वह गुण उस ही पदार्थमे बताया है। यह तो है सद्भूत भूतपना और उसका व्यवहार किया गया है। व्यवहार जितने होते हैं वे भेदपूर्वक ही हो पाते हैं। वह व्यवहारनय तो कहलाता है, परन्तु इसमे किसी परका या पदार्थका आलम्बन लेकर उपचार नहीं किया गया है अतएव अनुपचरित सद्भूत व्यवहार है। जैसे कहा कि ज्ञान जीवका गुण है। यद्यपि ज्ञानमे अनेक ज्ञेय प्रतिभात होते हैं, और यहाँ उन ज्ञेयोंका नाम लेकर स्पष्ट कहा जा सकता था कि परपदार्थों का ज्ञान करना या स्वपरका ज्ञान करना, लेकिन यहाँ आलम्बन और विशेष दोनोंकी अपेक्षा नहीं रखी गई। किसी पदार्थका ज्ञान यहाँ भी नहीं कहा गया तो यह प्रयोग आलम्बन रहित है। और किसी प्रकारका ज्ञान ऐसा विशेष भी नहीं कहा गया, इस कारण यह प्रयोग विशेषकी अपेक्षासे रहित है, इसी कारण यह अनुपचरित सद्भूत व्यवहारनय है। यहाँ यह जिज्ञासा हो रही होगी कि इस अनुपचरित सद्भूत व्यवहारनयमे और निश्चयनय मे, इन दोनोंमे अन्तर क्या हुआ? ज्ञान जीवका गुण है, यह भी तो निश्चयनयका कथन है और ज्ञान जीवका गुण है यह उदाहरण दिया जा रहा है यहाँ अनुपचरित सद्भूत व्यवहार नयके लिए। तो क्या अन्तर रहा? बात सत्य है, अन्तर कुछ नहीं है। परन्तु तत्त्वका प्ररूपण व्यवहारनयसे ही होता है। तो प्ररूपणकी अपेक्षा इसे व्यवहारनयमे शामिल किया

है । विषय तो निश्चयनयके समान है । ज्ञान जीवका गुण है । इसमें दो पदार्थोंका आलम्बन नहीं और न किसीका प्रभाव दिखाया गया है । अतएव निश्चयनय है, परन्तु प्ररूपण करने वाला व्यवहारनय ही होता है ।

प्रकारान्तरसे व्यवहारनयके भेदोंमें शुद्ध सद्व्यवहार—उक्त प्रकारसे व्यवहारनयके चार भेद बताये गए हैं—उपचरित असद्व्यवहारनय, अनुपचरित असद्व्यवहारनय, उपचरित सद्व्यवहारनय, अनुपचरित सद्व्यवहारनय । अब व्यवहारनयके ५ प्रकार भी किये जा सकते हैं, उनका वर्णन करेंगे । वे ५ प्रकार हो सकते हैं ये—शुद्ध सद्व्यवहार, अशुद्ध सद्व्यवहार, स्वजात्य सद्व्यवहार, विजात्य सद्व्यवहार एवं स्वजाति विजात्य सद्व्यवहार । शुद्ध सद्व्यवहारनयका यह तात्पर्य है कि शुद्ध गुण शुद्ध गुणीमें या शुद्ध पर्याय शुद्ध पर्यायीमें भेद कहना, यह शुद्ध सद्व्यवहारनय है । शुद्ध सद्व्यवहार ही यहां बताया गया है ।

जैसे कहना कि चेतनद्रव्यमें चैतन्य है तो यहां चेतन द्रव्य भी शुद्ध गुणी है और चैतन्य शुद्ध गुण है । शुद्ध गुणको शुद्ध गुणीमें ही कहा गया है, मगर भेद कहकर बताया है ना, चेतनमें चैतन्य है । कोई पृथक् चीज तो नहीं है । जैसे घड़ेमें चना है । तो घड़ा पृथक् है, चने पृथक् है । तो ऐसे पृथक्भूत दो पदार्थोंका ही तो आधार-आधेयरूपसे व्यवहार होता है । लेकिन ये चेतन चैतन्य पृथक्भूत दो आधार नहीं है, दो पदार्थ नहीं है, लेकिन फिर भी उनका आधार-आधेयरूपमें वर्णन करना यह एक भेदपद्धतिका व्यवहार है । इस कारण इसको व्यवहारनयमें कहा गया है । वहां चेतनद्रव्यमें चैतन्य है । इस तरहकी निरख निश्चयनय जैसी ही है । एक वस्तुका गुण उस ही वस्तुमें कहना यही तो निश्चयनयकी सीमा है । उस सीमामें यह उदाहरण भी शुद्ध निश्चयनयका है । लेकिन वथनकी पद्धतिपर दृष्टि देकर कहा जा रहा है यह कि यह शुद्ध सद्व्यवहारनय है । यह तो हुआ शुद्ध गुण शुद्ध गुणीमें भेद बतानेका दृष्टान्त । अब सुनो शुद्ध पर्याय और शुद्धपर्यायीमें भेद कहनेका दृष्टान्त । जैसे कहा आत्माकी स्वाभाविक पर्याय शुद्ध पर्याय है, देखिये—कितना शुद्ध ढंगसे वर्णन है । आत्मा भी शुद्ध, उसकी स्वाभाविक पर्याय जो कही जा रही है वह भी शुद्ध और स्वाभाविक पर्याय शुद्ध दशामें ही प्रकट होती है । उस शुद्ध पर्यायका भी स्मरण किया जा रहा है । तो यो यह सब शुद्धका ही वथन है । पर आत्माकी स्वाभाविक पर्याय, यो सम्बन्ध जोड़ कर भेद पद्धतिका कथन कर दिया गया है । सम्बन्ध वहां ही जोड़ा जाता है जहां भेद प्रदर्शित है । जैसे देवदत्तका घर । देवदत्तकी आत्माका शरीर आदिक जो भी उदाहरण है, प्रयोग है वे भेदको सिद्ध करते हैं । मैं जुदा हूँ, शरीर जुदा है । तभी तो कहा गया—उसका शरीर । देवदत्त जुदा है, घर जुदा है । फिर सम्बन्ध बताया है देवदत्तका घर । तो

जहा भेद होता है वहा ही सम्बन्धका कथन होता है । भेदमे तो तादात्म्यरूपका वर्णन होगा । तो यद्यपि यहा शुद्ध पर्यायीकी बात कह रहे है और शुद्ध पर्यायीमे ही बता रहे हैं लेकिन भेदपद्धतिसूचक सम्बन्ध वाक्यमे कहा जा रहा है, सो वह शुद्ध सदभूतव्यवहार-नय है ।

अशुद्ध सदभूतव्यवहार—अब अशुद्ध सदभूत व्यवहारनयका स्वरूप बताते हैं । अशुद्ध गुण, अशुद्ध गुणीका अशुद्ध पर्याय, अशुद्ध पर्यायीका भेद वताना अशुद्ध सदभूतव्यवहारनय है । इस आशयमे जो जिसका बताया जायगा वह उसका गुण है । इस कारणसे तो यह सदभूतव्यवहार है, लेकिन उस गुणको अशुद्ध रूपमे कहा जायगा, इस कारण अशुद्ध सदभूतव्यवहार है । जैसे यह कहना कि अज्ञानी जीवके भाव अज्ञानरूप हैं, ऐसा देखा जाता है । भाव भी अज्ञानरूप है, और जिस आत्मामे ये अज्ञानरूप भाव उठ रहे हैं वह आत्मा अज्ञानी ही तो कहा जायगा । यह बात सत्य है । अज्ञानी जीवके भाव अज्ञानरूप है, लेकिन अशुद्ध गुणगुणीका यहाँ भेद कथन किया गया है, या अशुद्ध पर्यायीमे भेदपद्धतिसे वर्णन किया है । इस कारण यह अशुद्ध सदभूतव्यवहार है । यो अशुद्ध व शुद्ध दो प्रकार होते है सदभूतव्यवहारके ।

स्वजात्यसदभूतव्यवहार—अब असदभूतव्यवहारका वर्णन सुनिये—चूँकि असदभूत है किसी उपचारको लेकर, सम्बन्धको लेकर कथन करना अथवा जो वास्तवमे सदभूत नहीं है, उस पदार्थमे नहीं है, उसमे बताना सो सब असदभूतव्यवहार है । इस व्यवहारमे जिनका सम्बन्ध किसी पदार्थसे कहा जाता है, वे पदार्थ होते हैं ३ प्रकारके । एक तो अपनी जाति का, दूसरा अन्य जातिका और तीसरा मिले हुए स्वजातिमे और विजातिमे पाया गया । यो ३ आधार होनेसे, तीन प्रकारके अवलम्बन होनेसे असदभूत व्यवहार तीन प्रकारके हो जाया करते हैं । जिनमे प्रथम है स्वजातित्यसदभूत व्यवहार । असदभूतव्यवहारका अर्थ यह है कि जैसी बात तो नहीं है, जैसा कि कह रहे है, पर प्रयोजनवश किसी सम्बन्धके कारण कह रहे है, इस कारण वह असदभूतव्यवहार है, पर उसको अपनी जातिके द्रव्यमे ही कहना सो स्वजात्य सदभूतव्यवहार है । जैसे प्रयोग किया कि परमाणु बहुप्रदेशी है तो यद्यपि परमाणु बहुप्रदेशी नहीं होता, परमाणुके एक ही प्रदेशमे हैं । अविभागी निरश परमाणु होते हैं, अथवा कहिये ऐसा द्रव्य, ऐसा पुद्गल, जिसका कि और भाग होता ही नहीं है, और वस्तुतः किसी भी सत् पुद्गलके भाग नहीं होते । प्रत्येक द्रव्य अखण्ड होता है, जीव भी अखण्ड है, लेकिन अखण्ड एक जीवमे प्रदेश बहुत हैं । ऐसे जीवको बहुप्रदेशी कहना यह असदभूत बात नहीं है, लेकिन परमाणु जो कि अखण्ड ही होता है वह एकप्रदेशी ही है । अब परमार्थतः एकप्रदेशी परमाणुका स्कन्ध चूँकि बहुप्रदेशी होता है और स्कन्धमे पर-

माणु ही तो है । तो परमाणुको बहुप्रदेशी कहना यह स्वजात्य सद्व्यवहारनय है ।

विजात्य सद्व्यवहार—जब किसी असद्व्यवहार तत्त्वका व्यवहार अन्य जातिमें किया जाता है तब वह विजात्य सद्व्यवहारनय कहलाता है । विजातीय परद्रव्यके सम्बन्धसे उपचरित धर्मको कहना विजात्य सद्व्यवहारनय है । जैसे—प्रयोग किया—मतिज्ञान मूर्त है तो यहाँ चूँकि मतिज्ञान बहिरंग मूर्तद्रव्यके कारणसे उत्पन्न होता है । मूर्तद्रव्य है कर्म । ज्ञानावरण कर्मका क्षयोपशम हो, जिसमें कि कुछ तो अनुदय है, कुछ उदय है, ऐसे मूर्तद्रव्य के कारण ही तो यह मतिज्ञान उत्पन्न होता है तथा मूर्त इन्द्रियोंके निमित्तसे उत्पन्न होता है तो इस मतिज्ञानको मूर्त कह देना यह विजात्यसद्व्यवहार है । मतिज्ञान मूर्तकर्मद्रव्य के उदयके निमित्तसे उत्पन्न होता है, मूर्तद्रव्यका विषय लेकर उत्पन्न होता है अथवा मूर्त इन्द्रियके द्वारा मनके अवलम्बनसे उत्पन्न होता है, इतना मूर्तद्रव्यका सम्बन्ध है मतिज्ञानकी निष्पत्तिके प्रसंगमें, इस कारण मतिज्ञानको मूर्त कह देना, यह है विजात्य सद्व्यवहार । इससे यह शिक्षा लेना है, यह अपनी मान्यता बनाना है कि मतिज्ञान वस्तुतः मूर्त नहीं है, किन्तु आत्माके ज्ञानगुणका एक इस तरीकेमें विवास है । ज्ञान तो ज्ञान है, मतिज्ञानमें भी जितना ज्ञानत्व है वह ज्ञान है । तो वस्तुतः मतिज्ञान मूर्त नहीं है, लेकिन यहाँ सम्बन्धसे उपचरित कथन किया है कि मतिज्ञान मूर्त है । सो यह कथन विजात्य सद्व्यवहारनय से होता है ।

स्वजातिविजात्य सद्व्यवहार—अब स्वजातिविजात्य सद्व्यवहारनयका स्वरूप कहते हैं । स्वजाति और विजाति दोनोंमें असद्व्यवहारके कथन करनेको स्वजातिविजात्य सद्व्यवहार कहते हैं । जैसे कहा कि जीव व अजीव दोनों ज्ञान है, ज्ञानके विषय होनेसे तो यहाँ जीव और अजीव ये दोनों ज्ञान तो नहीं हैं फिर भी इन्हे ज्ञान कहना असद्व्यवहार कहलाया, लेकिन ज्ञानके विषयभूत होनेसे उपचार करके यह कथन किया है, इस कारण यह स्वजातिविजात्य सद्व्यवहार कहलाया । अब इस प्रसंगमें यह कोई जिज्ञासा कर सकता है कि फिर पुत्र, पैसा, देश, नगर आदिक ये मेरे हैं यह भी तो व्यवहार होता है । यह व्यवहार किसमें गर्भित किया जायगा ? उसका उत्तर यह है कि यह व्यवहार तो है, परन्तु उपचारमात्र है, मिथ्या है, इसमें सम्बन्ध रच भी नहीं है । यहाँ तो ज्ञान विज्ञानकी चर्चा चल रही है, इस चर्चामें ऐसे झूठे उपचारकी प्रतिष्ठा नहीं है, ये असत्य कल्पनायें हैं । तो असत्य कल्पनाओंका वर्णन करना इस ज्ञानके वातावरणमें निरर्थक समझा जाता है । फिर भी यदि कोई हठ करे कि हमको तो बताओ ही । चाहे असत्य कल्पना है फिर भी आखिर आशय तो है कुछ । वह कौनसा आशय है ? तो उस आशयको अगर किसी शब्द भाषामें कहना चाहोगे तो उसका नाम पड़ेगा उपचरित असद्व्यवहार । असद्व्यवहार है

और साथमे उपचरित है जैसे यहा वस्त्र, देश आदि मेरे है ऐसा कोई कहे तो यह भ्रूण कथन है, किसी प्रकारका सम्बन्ध नहीं है, फिर भी व्यवहार किया गया है। तो इसको उपचरित असद्भूतव्यवहार वहेगे। तो स्वजाति, विजाति और स्वजातिविजाति इन तीनको साथ लगायें याने अभी जो तीनोंका वर्णन किया है, उपचरित सज्ञासे युक्त होकर यह व्यवहार भी बताया जा सकता है, इस तरह उपचरित असद्भूत व्यवहारके भी ये तीन प्रकार माने जायेंगे—स्वजात्युपचरित असद्भूतव्यवहार, विजात्युपचरित असद्भूतव्यवहार और स्वजातिविजात्युपचरित असद्भूतव्यवहार। जैसे कहा कि पुत्र, स्त्री, वधु मेरे हैं तो पुत्र, स्त्री आदिक सजातीय है। यह कहने वाला चेतन है, जिनको अपना माना जा रहा है वे भी चेतन है। इस चैतन्यताके नातेसे सब स्वजातीय है। तो स्वजातीय परवस्तुओमे अपना सम्बन्ध बताना सो स्वजात्युपचरित असद्भूतव्यवहार है। असत्य है अतएव असद्भूत है और बिल्कुल भिन्न है, कोई सम्बन्ध ही नहीं है, फिर भी मोहवश कल्पना की गई है, इस कारण यह उपचरित है। जब अचेतन पदार्थोंसे अपना सम्बन्ध बताया गया तो यह विजात्युपचरित असद्भूतव्यवहार होगा। जो परवस्तु विजातीय है, अचेतन है उनमे अपना सम्बन्ध बताया। तो विजातिका उपचार करके असद्भूतका व्यवहार किया गया है। जैसे वस्त्र, मकान आदि मेरे हैं, तो ये मकान, वस्त्र आदि अचेतन है और कल्पना करने वाला पुरुष चेतन है तो जिनसे सम्बन्ध जोडा है इस मोही पुरुषने, वे पदार्थ विजातीय हैं। उन विजातीय परवस्तुओ को अपना माननेकी कल्पना की है, इस कारण यह विजात्युपचरित असद्भूतव्यवहार है। अब जो पदार्थ स्वजाति और विजातिसे मिले हुए हैं उनमे कोई स्वजाति है, कोई विजाति है और उनके समूहका नाम उससे प्रकट किया गया है ऐसे समूहमे अपना सम्बन्ध बतानेको स्वजातिविजात्युपचरित असद्भूतव्यवहार कहते है। जैसे कहना कि देश, नगर मेरा है तो देश क्या चीज है? बहुतसे परिजनोका, बन्धुवोका (चेतनका), मकान आदिक अचेतन गावोका जो समूह है सो देश है। नगर भी मकान, मनुष्य, पशु, आदिक सभीके समूहका नाम है। तो नगर कहनेमे स्वजाति और विजाति दोनों पदार्थ आ गए। अब उसे कहना कि मेरा है, यह स्वजाति और विजाति पदार्थोंमे उपचारसे असद्भूतका व्यवहार किया गया है।

नयोंके प्रकारोंकी निष्पत्तिका मूल आधार भेदनय व अभेदनय—यहाँ तक सभी पद्धतियोंसे नयोका सक्षिप्त दिग्दर्शन कराया है। इसका वर्णन करनेके बाद एक जिज्ञासा यह होती है कि नयोका विस्तार जो पहिले किया सक्षेपमे उसे मूलतः समझना चाहे तो ये सभी नय किसमे गर्भित होंगे? ऐसी सक्षिप्त दृष्टियाँ कितनी हो सकती हैं? इस जिज्ञासाका समाधान यह है कि सब नय भेद और अभेद इन दो प्रकारोंमे गर्भित होते हैं। किसी भी

पद्धतिसे, किसी भी प्रकारसे कोई भी नय बोला जाय, या तो वह भेदकी प्रधानतासे कथन करने वाला होगा या अभेदकी प्रधानतासे कथन करने वाला होगा। तो वे नय या तो अभेदनय होंगे या भेदनय। वैसे तो नयोके विस्तारकी बात यह है कि जितना कुछ अब तक बताया गया उतना ही नयका विस्तार नहीं है किन्तु जितने वचन हो सकते हैं, जितने अभिप्राय हो सकते हैं उतने ही नय जानना चाहिए। यो प्रयोजनवश और और प्रकारसे भी नय समझ लेना चाहिए। तो नय कितने है? जितनी दृष्टियाँ हैं, लेकिन कितने ही नय हो, उन सब नयोमें यह कला अवश्य है कि कोई नय तो भेदकी प्रधानतासे कथन करने वाला है और कोई नय अभेदकी प्रधानतासे कथन करने वाला है।

अब यह जिज्ञासा होती है कि इन नयोको किसीने भेदनयमें और किसीने अभेदनय में गर्भित किया, लेकिन जो उपचरित असद्भूतव्यवहार है यह भी किसी नयमें शामिल हो सकता है। यह भेदनय कहलायेगा या अभेदनय? वैसे तो अभेदनय जैसे लगता है कि है तो विल्कुल भिन्न चीजे और उनका अपनेसे अभेद कर डाला तो यह तो बहुत बढ़िया निश्चयनय होगा। तो यह उपचरितव्यवहार क्या ऐसे शुद्ध नयोमें भी जा सकेगा या किसी अन्य नयमें? समाधान इसका यह है कि ये तो सब उपचरितनय हैं। ये नय न तो भेदनय में आते हैं, न अभेदनयमें। या यो कह लीजिये कि ये तो कोई नय ही नहीं है। निश्चयनय में तो क्या, अभेदनयमें तो क्या? ये तो व्यवहारनय भी नहीं हैं। ये तो भूठे नय, मिथ्या कल्पनाये, उपचार आदिक नामोंसे कहे जा सकते हैं। इसलिए न तो ये भेदनय हैं और न अभेदनय हैं। नयोमें जिनका कि कोई सम्बन्ध है, निमित्तनैमित्तिक, आधार-आधेय भाव हो अथवा गुणपर्यायिका कथन हो, अभेदमें भेद किया जा रहा हो, ऐसी बातें हो तो वहाँ नय की खोज करना चाहिए कि यह किस नयमें गर्भित होता है? लेकिन जो मिथ्या है, मोहकी उद्वण्डता है, जिनसे कुछ सम्बन्ध नहीं है, जबरदस्तीकी मान्यता है कि मकान मेरा है, स्त्री, पुत्रादिक मेरे हैं तो यह तो मोहमयी कल्पना है। यह किस नयमें कहा जायगा? अगर नाम ही रखना है तो रख लीजिए मिथ्यानय, कुनय, मोहनय आदिक, इन शब्दोंसे कह लीजिए अथवा कह लीजिये यह उपचरितोपचरित असद्भूतव्यवहार है, यह वस्तुतः नय नहीं है। नय तो मूलमें दो है—अभेदनय और भेदनय अथवा निश्चयनय और व्यवहारनय अथवा द्रव्यार्थिकनय और पर्यायार्थिकनय। कभी किसी तत्त्वका वर्णन सक्षेपरूपसे किया जाय और कभी उस तत्त्वका वर्णन विशेषरूपमें किया जाय तो सक्षेपरूपमें किए गए वर्णनको द्रव्यार्थिकनयके आशयकी बात कही जायगी। विस्तारमें कहे गए वर्णनको पर्यायार्थिकनयकी बात कही जायगी, वहाँ इन शब्दोंका अर्थ भिन्न हो जायगा। द्रव्य जैसे अभेद होता है तो सक्षेप भी एक दृष्टिमें अभेद होता है। पर्याय जैसे भिन्न-भिन्न हो गए तो विस्तारका कथन भी



भिन्न भिन्न रूपसे किया जाता है। इस समानताके कारण संक्षेप कथनको द्रव्यार्थिकनयका कथन कहा गया है और विस्तारकथनको पर्यायार्थिकनयके आशयसे कथन किया गया है। तो यहाँ भी अभेद और भेदकी बात आयी इसलिए यह सिद्धान्त जानना चाहिए कि नयोकी निष्पत्ति भेद और अभेदकी प्रधानतापर निर्भर है।

नयोके परिज्ञानका लाभ—नयोका वर्णन करनेके बाद अब यह जिज्ञासा की जा रही है कि नयोके परिज्ञानसे लाभ क्या है ? किसलिए नयोकी बात जानना चाहिए, क्योंकि नयवादका ज्ञान एक गहन बनकी तरह दुरूह है, कठिनतासे विचार विहार करने योग्य है, इसी लिए सतोने यह बताया है कि यह नयचक्र है। जो इसको संभालकर प्रयोग करना जानता है वह तो पार पा जायगा और जो इसकी संभाल नहीं जानता तो जैसे किसी चक्र से अपना सिर ही कट जाय इसी तरहकी बात यह होगी कि मेरे इस भ्रमरूप नयके प्रयोग से मेरी स्वयं बरबादी हो जायगी। इसलिए इस नयचक्रका बड़ा कठिन परिचय बताया गया है। जो पार पा लेगा वह सकटोसे पार हो जायगा और जो पार न पा सका, किसी भ्रममे अटक गया वह स्वयं अपने आपको बरबाद कर लेगा। तो नयके परिज्ञानका कितना विशिष्ट प्रयोजन है ? इसी प्रयोजनको बताते हैं कि नयके परिज्ञानसे लाभ यह है कि ज्ञानी ने भेदनयसे और अभेदनयसे वस्तुके तथ्योंको जान लिया है, गुण पर्याय क्या है, वस्तु स्वयं अपने आपमे क्या है ? उसकी अखण्डता उसके विस्तार, सब कुछ ज्ञानमे आ गए हैं। अब यह ज्ञानी भेदनयको गौण कर देता है, जिसमे विकल्प बहुत हैं, जिसमे बहुत ढोपे हैं ऐसे भेदनयको गौण करते हैं और अभेदनयको मुख्य बताते हैं। नयोके परिज्ञानसे सबसे पहिले प्रगतिमे कदम यह उठाई जाती है। वस्तुका परिज्ञान किया भेदनयने और अभेदनयने। अब उसकी यह कदम है कि भेदनयको गौण करके अभेदनयकी मुख्यता करेंगे। तो अभेदनयसे जैसा कि निश्चयनयका विषय बताया गया है उस विषयके परिचयमे लगेगा। अब नयसे वस्तुके ध्रुव अचलम्बभावको निरखेगा, भेदकी बात गौण करेगा। गुणभेद, पर्यायभेद इन सबको गौण करके अब यह अभेदनयमे आया है। अब इसके बाद उसका अगला कदम यह होता है कि अभेदनयको भी गौण कर देता है और इस अभेदनयसे भी परे जो एक अनुभव मात्रकी स्थिति होती है उस स्थितिमे पहुँचता है। हितके लिए करना क्या है ? पहिले वस्तुओका नाना प्रकारसे परिज्ञान करना है, फिर वस्तुके अखण्ड सद्भूत स्वरूपमे पहुँचा है, फिर अपने निर्विकल्प स्वमे आना है। इन तीन बातोंका प्रयोजन है। सो भेदनयसे पहिले वस्तुओको भिन्न-भिन्न रूपसे बड़े विस्तारमे जाना है, फिर इसके पश्चात् अभेदनयकी मुख्यता से वस्तुके अखण्ड स्वरूपको जाना है। अब इस अभेदनय और निश्चयनयके विकल्पको भी तोड़कर केवल निर्विकल्प ज्ञानस्वभाव मात्र निजके अनुभवमे आना है। तो इस अनुभव तक

पहुँचनेपर जीवका कल्याण है। कर्मोंसे, जन्ममरणसे, संकटोंसे छुटकारा मिलेगा उसे। यही आत्माका सर्वोच्च वैभव है, यही मंगलमय समाधि है। इसके लाभका उपाय बनानेमें कोई चलेगा तो सर्वप्रथम यह उपाय बनाना होगा कि नयोके द्वारा वस्तुका सही-सही परिज्ञान कर लें। सो इन नयोके परिज्ञानका लाभ यह है कि यह अन्तमें नयोके विकल्पसे परे होकर शाश्वत आनन्दमय मंगलमय समाधिको प्राप्त होता है, याने ऐसे अपने अनुभवमें आ जाता है कि जिसमें सर्व संकट समाप्त हो जाते हैं, और जो आत्माका सर्वोच्च वैभव है, सर्वोच्च पुरुषार्थ है, उसे प्राप्त कर लेता है। तब यह समझिये कि नयोका परिज्ञान करना इस जीव को कितना अधिक लाभकारी है? इसी कारण आत्मतत्त्वका और आनन्दका यथार्थस्वरूप समझनेके लिए लक्षण प्रमाणका वर्णन करनेके बाद नयोका कुछ विस्तारपूर्वक वर्णन किया गया है।

वस्तुपरिचयके उपायभूत निक्षेपका वर्णन—आनन्दके लाभके लिए आनन्द और आनन्द जिसे पाना है उसके स्वरूपका जानना आवश्यक है। तो यहाँ मुख्य बात चल रही थी कि आत्माका स्वरूप जानना है। तो स्वरूप जाननेका तरीका क्या है? उनका तरीका लक्षण, प्रमाण, नय, निक्षेप तथा निर्देश आदिक अनुयोग है। जिनमें से लक्षण, प्रमाण और नय इन तीन तरीकोंका वर्णन किया, अब चौथा उपाय जो निक्षेप है उसका वर्णन करते हैं। पदार्थका ज्ञान निक्षेप द्वारा होता है। निक्षेप किसे कहते हैं, यह बात निक्षेप शब्दमें जो उपसर्ग लगा है और धातु है उससे ही बोध हो जाता है। तो निक्षेपमें दो शब्द हैं—नि और क्षेप। नि का अर्थ है भली प्रकार, न्याय नीति अनुसार, लोक व्यवहारके अनुसार। क्षेपका अर्थ है रख देना अर्थात् दूसरेके चित्तकी बात जमा देना, जिसका भावार्थ हुआ लोकव्यवहार करना। लोकव्यवहार करनेको निक्षेप कहते हैं। यहाँ यह जिज्ञासा की जा सकती है कि यदि व्यवहारका नाम ही निक्षेप है तो यह जाननेका उपाय कैसे बना? व्यवहारकी बात है निक्षेप। जानने की बात कहाँ आयी, उसका समाधान यो करना चाहिए कि जानना भी तो व्यवहारकी बात है। जाननेके बिना व्यवहार बनता नहीं। तो जहाँ व्यवहारकी बात कह दी जाय, लोकव्यवहार करनेको निक्षेप कहते हैं, उसका अर्थ यही है कि निक्षेप जाननेका उपाय है। निक्षेपका अर्थ है नि मायने निश्चयमें, क्षेप मायने पहुँचा दे, जो किसी निश्चयमें पहुँचा दे उसे निक्षेप कहते हैं।

नामनिक्षेप एवं स्थापनानिक्षेप—निक्षेपके चार भेद हैं—नामनिक्षेप, स्थापनानिक्षेप, द्रव्यनिक्षेप और भावनिक्षेप। नामनिक्षेपका अर्थ यह है कि नामके आधारसे किसी निश्चय में पहुँचा देना, किसी वस्तुका कुछ भी नाम रख देना, बस यही है नामनिक्षेप। नामनिक्षेप में नामकी प्रधानता है और लोकव्यवहार चलानेके लिए नामकी सर्वप्रथम आवश्यकता होती

है। मानो किसी मनुष्यका कुछ नाम ही न रखा जाय तो क्या काम चलेगा ? न व्यापार, न व्यवहार, न बोलना, न रिश्ता सम्बन्ध, न एक दूसरेमें कुछ कह सकना, कोई भी व्यवहार न बनेगा। तो व्यवहार करनेके लिए नामकी सर्वप्रथम आवश्यकता होती है। स्थापना निक्षेप कहते हैं किसी पदार्थमें अन्य पदार्थके सकल्प करनेको, अर्थात् स्थापना करनेको। जैसे प्रतिमामें अरहंतकी स्थापना करना, तीर्थंकरकी स्थापना करना, अथवा शतरजकी गोठोमें हाथी, घोड़ा आदिकी स्थापना करना, यह सब स्थापनानिक्षेप है। स्थापनाके विषयभूत पदार्थ दो प्रकारके होते हैं—तदाकार और अतदाकार। जिसकी स्थापना की जा रही है उसका आकार भी मिल जाय, जिसमें कि स्थापना करना है तो उसे तदाकार स्थापना कहते हैं और जिसकी स्थापना करना है उसका आकार न मिले, भिन्न आकार हो फिर भी उसमें स्थापना सो अतदाकार स्थापना है। जैसे प्रतिमामें तीर्थंकरकी स्थापना करना यह तदाकार स्थापना है, क्योंकि हाथ, पैर, आसन, मुद्रा, मुख सब उन प्रभुकी तरह बनाया जाता है। तो उस आकारकी समानता होनेसे मूर्तिमें प्रभुकी स्थापना करना तदाकार स्थापना है, और जहाँ आकार तो नहीं बनाया, जैसे कोई पत्थर ही रख दिया और किसी देवताकी स्थापना कर दी तो यह अतदाकार स्थापना है अथवा शतरजकी गोठ, वे तो काठ आदिककी बनी हुई हैं, उनमें कोई मनुष्यका आकार तो नहीं है, फिर भी बादशाह, वजीर आदिककी स्थापना करना यह अतदाकार स्थापना है। अब यहाँ एक विशेष इस बातकी चर्चा करते हैं कि नामनिक्षेपमें भी नाम रखा गया और स्थापनानिक्षेपमें भी नाम रखा गया। जैसे प्रतिमा में ये आदिनाथ है, ये शान्तिनाथ है, यो नाम रखा गया, अथवा शतरजकी गोठोमें यह बादशाह है, यह वजीर है यो नाम रखा गया, तब इन दोनों निक्षेपोंमें अन्तर क्या है ? सुनो—नामनिक्षेपमें भी नाम बोला जाता है किन्तु वहाँ पूज्य अपूज्य बुद्धि नहीं होती, सम्मान अपमानकी बुद्धि नहीं है। वहाँ केवल नामको बताकर चीजका सकेत करते हैं कि यह है श्मश्रु चीज, किन्तु स्थापनानिक्षेपमें पूज्य अपूज्य, मान अपमानकी बुद्धि होती है। जैसे प्रतिविम्ब में अरहंतकी स्थापना की तो पूज्य बुद्धि हो गई। यह भगवत है, इस तरहकी उनमें स्थापना करनेसे एक सत्कार और पूज्यताकी बुद्धि आ जाती है, और जो स्थाप्य पदार्थ है जैसे कि लोग रामलीलाओंमें एक रावणकी मूर्ति बनाते हैं, उसमें अपमानकी बुद्धि होती है। तो स्थापनामें पूज्य अपूज्यसी बुद्धि चलती है, किन्तु नामनिक्षेपमें पूज्यता अथवा अपूज्यताकी बुद्धि नहीं होती। यह है नाम और स्थापनानिक्षेपमें अन्तर।

द्रव्यनिक्षेप एवं भावनिक्षेप—अब तीसरा निक्षेप है द्रव्यनिक्षेप। भूत या भविष्यकी पर्यायको वर्तमानमें कहना यह द्रव्यनिक्षेप है। द्रव्य चूँकि शाश्वत होता है, उसकी समानता लेकर निक्षेपमें यह लक्ष्य बनाया है कि आगे पीछेकी बातको वर्तमानमें कह देना सो द्रव्य-

निक्षेप है। जैसे कोई पुरुष पहिले कोतवाल था, अब कोतवाल नहीं रहा, पृथक् कर दिया गया या रिटायर हो गया, अब उस पदपर नहीं है, फिर भी उसे कोतवाल कहना यह द्रव्य-निक्षेप है। था, ऐसा निश्चय किया गया हो वह द्रव्यनिक्षेप है, जैसे राजपुत्रको युवराज पद दे दिया गया तो इसका अर्थ है कि अब वह राजा होगा, सो उसे नजरमे लेकर अभीसे राजा कह देना सो द्रव्यनिक्षेप है। व्यवहार जैसे नामनिक्षेपके आश्रयसे होता है। नाम-निक्षेपका अवलम्बन न हो तो कोई व्यवहार ही नहीं चल सकता। क्या नाम लेना है, किसे बुलाना है, कौनसा नाम लेकर चीज धरना उठाना है, क्या खाना पीना है, क्या स्मरण करना है, ये सब नाम रखे बिना लोकव्यवहार चल ही नहीं सकता। ऐसे ही स्थापनाके बिना भी नहीं चलता। और यहाँ समझिये—द्रव्यनिक्षेपके बिना भी व्यवहार न चल सकेगा। ये व्यवहार होते हैं और उन व्यवहारोमे रहस्य बताया जाता है, यही व्यवहारका फल है। तो द्रव्यनिक्षेपका अर्थ यह है कि भूत अथवा भविष्यकी पर्यायोको वर्तमानमे कहना यह है द्रव्यनिक्षेप। अब भावनिक्षेपका स्वरूप कहते हैं। वर्तमान समयकी पर्यायोको वर्तमान मे कहना, जो हो रहा है, जो भवन है उस हो रहेको हो रहेके समयमे कहना, यह है भाव-निक्षेप। जैसे कोई पुरुष जब भी कोतवाल हो तब कहना कि यह कोतवाल है यह भावनिक्षेप की बात है। व्यवहारमे यह परख लोगोको सुगम रीतिसे बनी ही रहती है कि यह वर्तमान की बात वर्तमानमे कही जा रही है, यह भूत भविष्य पर्यायोकी बात वर्तमान रूपसे कही जा रही है। बोलमे यद्यपि ऐसा ही कह दिया कि जो कोतवाल था अब नहीं है। उसे भी कहते हैं कि कोतवाल साहब बैठिये, और जो इस समय कोतवाली पदपर है उसे भी यो ही कहते हैं लेकिन कहने और सुनने वाले पुरुष, परखने वाले पुरुष द्रव्यनिक्षेप, भावनिक्षेपके अन्तर को जानते हैं। चाहे वे कोई इन शब्दोको न बोलें, पर इन शब्दो द्वारा जो वाच्य होते हैं उसे परख लेते हैं। यो भावनिक्षेपकी बात कही है कि वर्तमानमे जो है उसे वर्तमानमे ही कहना, ये ४ निक्षेप जो अभी बताये गए हैं और जिनका उपयोग व्यवहार कहा गया है वह सब एक लौकिक पद्धतिमे कहा गया है।

वस्तुपरिज्ञानमें चारों निक्षेपोंके योजनकी अनिवार्य विधि—अब इन निक्षेपोका एक ही वस्तुमे, वस्तुस्वरूपमे या अध्यात्मविधिमे किस प्रकार व्यवहार होता है, परिचय होता है यह बात अब बतलाते हैं। यो प्रत्येक जानोमे कुछ भी ज्ञान किया गया हो, वहाँ ये चार पद्धतियाँ आ ही जाती हैं। सर्वतत्त्वोका ज्ञाता अनुभवी जीव जब कुछ भी व्यवहार करनेको होता है तो व्यवहार करनेसे उसकी चार पद्धतियाँ बन जाती हैं, जैसे जब व्यवहार करेगा तब कुछ भी शब्द प्रयोग तो होगा ही, अन्त हो और बाहर हो, मुखसे बोलकर हो मगर शब्द बोलनेका प्रयास सबसे पहिले होता है, जो जाना उसके बारेमे उसका कुछ नाम पहिले

बोधमे आता है। तो बोधमे आनेके बाद इस नामसे जो कुछ कहा गया है वह यह पदार्थ है, यह भी भावमे पडा हुआ है। यहाँ अन्यमे अन्यकी स्थापनाकी बात नहीं कही जा रही है, किन्तु इस नामके द्वारा यह पदार्थ समझना चाहिए ऐसी स्थापनाकी बात कही जा रही है। जैसे चौकी कहा तो चौकी नाम हुआ और 'चौकी' इस नामके द्वारा ऐसे पाये जाने वाले इस तत्त्वका ज्ञान कर लेना चाहिए, ऐसी बात आ जाती है। तो नामनिक्षेपके बाद स्थापनानिक्षेप हुआ। अब परख लीजिए। जिस कालमे ज्ञान हुआ और ज्ञान होनेके बाद जब व्यवहार करने लगा, दूसरेको समझाने लगा तब समझाना तो हुआ बादमे और ज्ञान हुआ उसको पहिले। किसी भी पदार्थका परिज्ञान होना और दूसरोको समझाना इन दोनोंमे समयभेद है। पहिले ज्ञान हुआ, पीछे समझानेका यत्न हुआ। तो अब देखिये—जिस चीज को समझाया और जो बात बतायी गई वह बात उस कालमे तो अब न रही। जैसे कि कुछ क्षणिकवादी लोग कहते हैं कि जब चीज उत्पन्न होती है तब तो वह कही नहीं जाती और जब कही जाती है तब वह वस्तु नहीं रहती। तब यो ही समझ लीजिए इस द्रव्य-निक्षेपमे, जिस चीजका व्यवहार किया, जिसका वर्णन किया, उसका ज्ञान पहिले हो चुका था। तो भूतकी बातको इसने वर्तमानमे कहा अतएव यह द्रव्यनिक्षेप हुआ। अथवा जान लिया। अब जाननेके बाद उसका व्यवहार आगे होगा। अब वह अर्थ प्रयोगमे आने ही वाला होनेको है तो यह द्रव्यनिक्षेप हुआ। और जब उस प्रयोगमे लग रहे, वर्णनमे अर्थ आ रहा तो उस समयका व्यवहार भावनिक्षेप हुआ।

पदार्थपरिचयमें चारों निक्षेपोंकी अनिवार्यता—निक्षेपोंकी विधिमे पहिले तो लोक पद्धति की। विधिसे निक्षेपका वर्णन किया गया था कि किस प्रकार नाम, स्थापना, द्रव्य और भावनिक्षेपकी योजना बनती है। यहाँ यह बतला रहे हैं कि ये चारोके चारो प्रत्येक परिचयमे आवश्यक ही होते हैं। ऐसा वहाँ भङ्ग नहीं है कि चलो नामनिक्षेप हो गया, द्रव्य या भावनिक्षेप और करलें। स्थापनानिक्षेप तो कही जरूरी हुआ तो बनाया, न जरूरी हुआ तो न बनाया, तो ऐसा नहीं है। प्रत्येक परिचयमे चारो ही निक्षेप आ जाया करते हैं। जब कुछ भी जाननेको होता है तो अन्त या बाहरमे उस जातिका शब्द बनता है जिसका एकान्त करके शब्दाद्वैतवादियोने एक सिद्धान्त ही अलग बना लिया कि सारा जगत शब्दमय है। चूँकि ज्ञान होता है ना, तो जिस पदार्थका ज्ञान हुआ उसके नामका शब्द तो साथ ही उठ बैठा। तो ज्ञान भी देखो शब्दमय हुआ और यहाँ पदार्थ भी शब्दमय दिख रहा। किन्तु जब भीत कहा तो यह भीत पदार्थ समझमे आया। तो इसका अस्तित्व उस भीत शब्दमे भर गया। तो यह भी शब्दमय है, ज्ञान भी शब्दमय है। सब कुछ शब्दमय बताया गया, लेकिन वह सिद्धान्त युक्त नहीं है। शब्द तो उसके परिज्ञानका एक साधन

है। तो परिज्ञानमें सर्वप्रथम नाम आता है। तो व्यवहारमें नामनिक्षेप समाया हुआ है ना ? नामके साथ फिर यह बोध होता कि यह है यह चीज। जिसका नाग रखा गया वह यह है। इस नामके द्वारा वाच्य यह है, इस तरहके नाम द्वारा उसकी स्थापना बनी। तो स्थापना भी परिचयमें आ ही गई है, स्थापनाको भी आना ही पडा। उस स्थापनाके बिना आगेका व्यवहार रुक जाता है। फिर स्थापनासे वस्तुका परिचय हुआ तो इस परिचयके बाद अब यह प्रयोगमें आने ही वाला है तो परिचय और प्रयोग इनमें अभी अन्तर हो गया। तो यहाँ कालभेदका अभेद करके बात कही गई। तो यह द्रव्यनिक्षेपकी पद्धति हुई। फिर जब व्यवहार कर रहे हैं उस ही समयकी बात उस ही समय कहनेका पौरुष कर रहे हैं, वहाँ भावनिक्षेप हुआ। तब देखो कि किसी भी पदार्थको जाननेकी पद्धतिमें चार निक्षेप आ ही जाते हैं।

प्रयोग्य निक्षेपोंके क्रमकी प्राकृतिकता—निक्षेपोंके सम्बन्धमें इतना और विचार कर लीजिए कि चार निक्षेपोंका काल क्या क्रमसे है अथवा एक साथ है अथवा व्यवहार क्रमसे होता है या एक साथ होता है। तो जब इसपर विचार करेंगे तो वस्तुतः तो यह सिद्ध होगा किसी पदार्थके व्यवहारमें ये चार निक्षेप क्रमसे आते हैं और इसी क्रमसे आते हैं। पहिले नाम, फिर स्थापना, फिर द्रव्य, फिर भाव। लेकिन हम लोगोंके जो ज्ञान चलते रहते हैं, वे इतना अभ्यस्त हैं, उनकी कला इतनी जल्दी है कि हम इन निक्षेपोंकी इतनी जल्दी होने वाली वृत्तिको हम नहीं जान पाते हैं। चौकी, चटाई आदिक ये सब व्यवहार बन गए लेकिन नामस्थापना द्रव्यभावके परिचयपूर्वक हुई है। यह ज्ञात नहीं होता लेकिन होता है विधिसे ही ज्ञान। लेकिन विधिके निक्षेपकी बात कुछ अलग है। वहाँ यह नियम नहीं कि चार ही निक्षेप कहे जायें। जिसका जिससे प्रयोजन है, लेकिन वह सब है केवल एक लौकिक लोक-व्यवहार। यह वस्तुस्वरूपके परिचय वाले व्यवहारकी बात कही जा रही है। यहाँ ये चार निक्षेप क्रमसे आते हैं और इसी क्रमसे आते हैं। यो निक्षेपके द्वारा वस्तुका परिचय होता है।

सत् और संख्यासे वस्तुपरिचय—अब वस्तुके परिचयके लिए अन्य अनुयोगोंका विचार करते हैं। तत्त्वार्थ सूत्रमें प्रथम अध्यायमें दो सूत्र आये हैं।

सत्संख्याक्षेत्रस्पर्शनकालान्तरभावाल्पबहुत्वैश्च ।

निर्देशस्वामित्वसाधनाधिकरणस्थिति विधानतः ।

जिनका अर्थ यह है कि सत् संख्या, क्षेत्र, स्पर्शके समय कालान्तर भाव और अल्प बहुत्वसे वस्तुका परिचय होता है। जैसे किसी तत्त्वकी जानकारी करना है तो उस तत्त्वका पहिले अस्तित्व जानना होगा। क्या उसका स्वरूप है, असाधारण धर्म है, उस साधारण

धर्ममें उसका सत्त्व परखा जाता है। जैसे मानो एक सम्यक्त्वका बोध करना है तो सम्यक्त्व तो भाव है वह अलगसे सत् पदार्थ नहीं है, किन्तु सम्यक्त्व पर्यायमें तन्मय जो जीव है वही इस प्रसङ्गका सत् है। अर्थात् सम्यक्त्वमें जो विशेषतायें हैं, जो स्वरूप हैं, उस स्वरूप का वर्णन करनेसे सम्यक्त्वके प्रसङ्गके सत्का बोध होता है। जहाँ यथार्थ वस्तुका श्रद्धान है, आत्माके सहज स्वरूपका श्रद्धान है वह सम्यक्त्व कहलाता है। तो सम्यक्त्व कहो या सम्यग्दृष्टि कहो, दोनोंमें कोई भेद नहीं है, क्योंकि सम्यक्त्वके वारेमें जो कुछ वर्णन होगा या जो जानकारी बनेगी वह कभी सम्यक्त्वके स्वरूपसे, कभी सम्यक्त्वके स्वामीकी विशेषतासे दृष्टि बनेगी, इस कारण इस परिचयके प्रसङ्गमें गुणगुणीमें भेद हो जाता है। तब सम्यक्त्व क्या हुआ? मोक्षमार्गके प्रयोजनभूत अतस्तत्त्वका श्रद्धान होना सम्यग्दर्शन है। अब उसकी सख्या कितनी है? किसी भी पदार्थका अस्तित्व जाननेके बाद वह पदार्थ कितने प्रकारों में पाया जाता है, जब यो सख्याका निर्णय होता है अथवा उसकी वास्तविक सख्याका निर्णय होता है तो उसका परिचय स्पष्ट होता है। सम्यग्दर्शन तीन प्रकारके हैं—उपशम सम्यक्त्व, क्षायिक सम्यक्त्व, क्षयोपशमसम्यक्त्व। सम्यग्दृष्टिकी सख्या कितनी है? यह सख्या गिनतीमें न आयेगी, फिर भी ससारमें सम्यग्दृष्टि उपशम सम्यक्त्वके स्वामी कम हैं, उससे अधिक क्षायिकसम्यक्त्वके स्वामी हैं, उसमें अधिक क्षायोपशमिक सम्यग्दृष्टि हैं। और वैसे सख्या इनकी अनगिनत है।

क्षेत्र और स्पर्शनसे वस्तुपरिचय—जब समझ लिया कि सम्यक्त्व यह है और उनके अधिकारी जीवोंकी सख्या यह है तब यह जिज्ञासा होने लगती है कि उस सम्यक्त्वका क्षेत्र कितना है, याने सम्यग्दृष्टि जीव कितने क्षेत्रमें पाये जाते हैं? सो व्यापक दृष्टिसे तो यह उत्तर है कि समस्त लोकाकाशमें पाये जाते हैं, लेकिन त्रस नालीसे बाहर त्रस जीव नहीं रहते तो वहाँ स्थावर मात्र रहते हैं और उनके सम्यक्त्व होता नहीं। यो केवल त्रस नालीमें पाये जाते हैं, लेकिन किसी सम्यग्दृष्टिके कोई समुद्धात हो, उसके शासनमें वह सारे लोकमें भी प्राप्त होते हैं, इस दृष्टिसे सम्यग्दर्शनकी दृष्टिसे सर्व लोकमें है। क्षेत्र उनका अलग है। त्रस नालीके अन्दर ही पाये जाते हैं। फिर उनको सम्यग्दर्शनोके स्वामीका विवरण जाननेसे परिचय विशेष होता है। उपशम सम्यक्त्वके स्वामी कैसे जीव होते हैं—पहिली बात, जब सम्यक्त्व उत्पन्न होता है तो उसके लिए बताया कि वह गर्भित हो, ज्ञानोपयोगी हो, उसको सम्यक्त्व होता है। वैसे सम्मूर्च्छन जन्म वालोको सम्यक्त्व हो जाता है, लेकिन वह क्षयोपशम सम्यक्त्व जैसा ही प्रकार हुआ करता है। तो सम्यग्दर्शनमें उपशम सम्यक्त्वके स्वामी चारो गतिमें हैं। क्षायोपशमिक सम्यक्त्वके भी स्वामी चारो गतियोंमें हैं, पर क्षायिक सम्यक्त्वकी उत्पत्ति केवल मनुष्यभवमें होती है। जब हम स्वामीका वर्णन समझते हैं तो

क्षेत्र स्पर्शनका ज्ञान बड़ी सुगमतासे होता है। भूत, भविष्य और वर्तमानमे सम्यग्दृष्टि जीव समुद्धाता आदिक किन्ही भी परिस्थितियोमे जहाँ तक फैल सकते हैं वह सब उनका स्पर्शन कहलाता है। यह वस्तुके विशेष परिचयमे काम आता है।

काल और अन्तरसे वस्तुका परिचय—सम्यग्दर्शनका काल कितना है ? तो उपशम सम्यक्त्वका काल तो अन्तर्मुहूर्त है, क्षायोपशमिक सम्यक्त्वका काल अधिकसे अधिक ६६ सागर है। संसारमे रहते हुए क्षायक सम्यक्त्व कुछ अधिक ३३ सागर और यह क्षायक सम्यक्त्व उत्पन्न होनेके बाद अनन्त काल तक रहता है। सम्यग्दर्शनका परिचय अन्तरसे भी जाना जाता है। किसी जीवको सम्यक्त्व हुआ और फिर मिट गया, बादमे फिर सम्यक्त्व हुआ तो ऐसा बीचका अन्तर्काल कितना हो सकता है ? उस अन्तरके समझनेसे भी सम्यक्त्वके वारेमे काफी परिचय मिल जाता है। जैसे उपशम सम्यक्त्व एक बार उत्पन्न होनेके बाद प्रथमोपशम सम्यक्त्व उत्पन्न होनेके बाद दुबारा प्रथमोपशम सम्यक्त्व हुआ, इसमे अन्तरपल्लके असंख्यातवे भाग समाप्त पड़ता है। क्षायोपशमिक सम्यक्त्वका अन्तर जघन्न अन्तर्मुहूर्त और उत्कृष्ट तो कुछ कम अर्द्धपुद्गल परिवर्तन हो सकता है। ऐसे ही उपशम सम्यक्त्वका भी उत्कृष्ट अन्तर अर्द्धपुद्गल परिवर्तन हो सकता है। क्षायक सम्यक्त्वमे अन्तर नहीं हुआ करता, क्योंकि क्षायिक सम्यक्त्व होनेके बाद फिर कभी मिटता नहीं है। तो यो अन्तर जाननेसे भी सम्यग्दर्शनका परिचय प्राप्त होता है।

भाव व अल्प बहुत्वसे वस्तुका परिचय—अब इनके भावको अगर देखें तो उपशम सम्यक्त्वमे औपशमिक भाव है, क्योंकि यह सम्यक्त्व सम्यक्त्वघातक ७ प्रकृतियोंके दबनेसे होता है। क्षायोपशमिक सम्यक्त्व क्षायोपशमिक भाव है, जिसका उदय भी हो, उपशम भी हो, उदयाभावी क्षय भी हो वहाँ - क्षायकसम्यक्त्वको क्षायकभाव कहते हैं क्योंकि यह ७ प्रकृतियोंके क्षयसे होता है। अनन्तानुबधी क्रोध, मान, माया, लोभ, मिथ्यात्व, सम्यक्मिथ्यात्व, सम्यक्प्रकृति, इन ७ प्रकृतियोंके क्षयसे क्षायक सम्यक्त्व होता है, अतएव यह क्षायक भाव है। तो भावोंके द्वारसे भी हम सम्यक्त्वका परिचय कर लेते हैं। अब परिचयका इस प्रसंगमे एक उपाय-और है—अल्पबहु। उपशम सम्यग्दृष्टि जीव थोड़े हैं। यद्यपि ये बहुत होते हैं लेकिन इनका सचय नहीं हो पाता, क्योंकि काल इनका थोड़ा है। तो सचय अधिक समय तक न हो सकेसे ये जीव कम हैं। क्षायक सम्यग्दृष्टि जीव हैं। तो ऐसे इस उपाय से भी किसी तत्त्वका परिचय प्राप्त होता है।

निर्देश, स्वामित्व व साधन अनुयोगसे वस्तुपरिचय—अब दूसरे सूत्रमे जो अनुयोग बताये हैं उनकी अपेक्षासे परिचय सुनो। निर्देश—किसी भी तत्त्वको जाननेके लिए उसका नाम रखना और उसका स्वरूप समझना यह प्रथम आवश्यक है। जैसे किसी भी तत्त्वका

नाम भी न जाने, जिसका लक्षण स्वरूप भी न जानें, जिसपर हम दृष्टि बना सके कि इसका वर्णन करना है तो हम परिचय ही क्या पायेंगे ? इस कारण निर्देश प्रथम आवश्यक है । जैसे सम्यक्त्वके बारेमें निर्देश किया—सम्यग्दर्शन । अब इसका परिचय पानेके लिए कुछ और भी तरीके हैं—जैसे स्वामीका जानना । उपशम सम्यक्त्वके स्वामी चारो गतिके जीव हैं । लेकिन उसमें जो द्वितीयोपशम सम्यक्त्व होता है, उसके स्वामी केवल मनुष्य हैं । यद्यपि द्वितीयोपशम सम्यक्त्व पैदा होनेके बाद वही मनुष्य अंतिम समय मरकर देवगतिमें जाय और उस उपशमका काल शेष हो तो देवकी अपर्याप्त अवस्थामें भी सम्यक्त्व मिल गया, मगर बहुलतासे द्वितीयोपशम सम्यक्त्वके अधिकारी केवल मनुष्य ही होते हैं । क्षायक सम्यक्त्वके स्वामी तो जितने भी अनन्त सिद्ध भगवन्त हैं वे सब क्षायक सम्यग्दृष्टि हैं और संसारमें भी क्षायक सम्यग्दृष्टि पाये जाते हैं, इसलिए सबसे अधिक सख्या क्षायिक सम्यग्दृष्टियोंकी है । अब सम्यग्दर्शन उत्पन्न कैसे होता है, इसके साधनका परिज्ञान करें, उससे भी विशिष्ट परिचय होता है । सम्यक्त्वके साधन हैं मुख्य तो अन्तरङ्गमें, बाह्य साधन हैं सम्यक्त्वघातक प्रकृतियोंका उपशम, क्षय, क्षयोपशम होना, और बाह्य आश्रय है—किसीको तीव्र वेदना हो, उससे भी सम्यक्त्व जग जाय, किसीको प्रभुमूर्तिके दर्शनसे, किसीको जातिस्मरणसे, किसीको उपदेशसे, यो अनेक निमित्त पाकर जीवको सम्यक्त्व होता है, मगर ये सब बाह्य बातें विषय में आ जाती हैं । उपादान दृष्टिमें जो आत्माकी सम्यग्दर्शनकी ओर तैयारी होती है, बोध होता है वह उनकी योग्यता उनका उपादान कारण कहलाता है । तो साधनोके परिज्ञानसे भी वस्तुका विशिष्ट परिचय होता है ।

अधिकरण, स्थिति व विधानके परिचयसे वस्तुका परिज्ञान—अधिकरणके ज्ञानसे भी वस्तुका परिचय होता है । इन सम्यग्दर्शनोके अधिकरण क्या हैं ? किस क्षेत्रमें, किस आधार में यह सम्यग्दर्शन होता है, उन आधारोंका, शरीरका, उस क्षेत्रका वर्णन करनेसे भी सम्यग्दर्शनका परिचय होता है । सम्यग्दर्शनकी स्थितियाँ क्या हैं ? उपशम सम्यक्त्वकी स्थिति अन्तर्मुहूर्त है, क्षायोपशमिक सम्यक्त्वकी स्थिति याने लगातार बना रहे उसे स्थिति कहते हैं । वह ६६ सागर है । क्षायक सम्यक्त्वकी स्थिति ससारकी अवस्थामें कुछ अधिक ३३ सागर है और जीवकी अपेक्षासे इसकी कोई सीमा नहीं है । यह अनन्तकाल तक सदा रहेगा । तो यो स्थितिके परिज्ञानसे भी वस्तुका परिचय होता है ।

अब परिचयका एक अंतिम उपाय है प्रकार । पदार्थ कितने प्रकारके होते हैं ? उन सब प्रकारोंके परिज्ञानसे विवक्षित वस्तुके परिचयकी स्पष्टता हो जाती है । जैसे सम्यक्त्वके बारे में प्रकार । सम्यक्त्व होते हैं तीन प्रकारसे—उपशम सम्यक्त्व, क्षायोपशमिक सम्यक्त्व और क्षायक सम्यक्त्व । उपशम सम्यक्त्व दो प्रकारके होते हैं । प्रथमोपशम सम्यक्त्व और द्वितीयोपशम सम्यक्त्व । पूर्व और उत्तर परिस्थितियोंके परिज्ञानसे भले प्रकार हो जाता है । तो

विधानोसे भी वस्तुका परिचय होता है । लोकव्यवहारमे भी हम किसी भी चीजको जाने तो वहाँ भी इतने अनुयोग जाननेसे उसका विशिष्ट परिचय होता है । जैसे एक घड़ी एक विचार के लिए ली, तो घड़ी यह तो निर्देश हो गया और जो समय बताती है वह घड़ी है । और उस घड़ीका स्वामी कौन है ? तो निश्चयसे घड़ीका कोई मालिक नहीं है । जिन धातुवोसे घड़ी बनी है वह धातु ही उसका मालिक है, जो धातु उस घड़ीसे अलग न होगी, पर व्यवहारसे उस घड़ीका मालिक कोई पुरुष है तो मालिकका ज्ञान होनेसे घड़ीके सम्बन्धमे कुछ परिचय विशेष हुआ ना, तो स्वामित्व अनुयोगके जाननेसे भी वस्तुका परिचय विशेष मिलता है । यह घड़ी किन साधनोसे बनी, किस धातुसे बनी और इसमे किन-किन धातुवोका समावेश है ? उन साधनोके ज्ञानसे भी घड़ीका ज्ञान होता है, तब ही तो उस आधारसे वस्तुका मूल्य आँका जाता है । यह घड़ी कहाँ रहती है, किस जगह रखी रहती है, उन अधिकरणो के परिज्ञानसे भी घड़ीके बारेमे परिचय स्पष्ट रहता है । फिर घड़ी कितने दिनकी टिकाऊ है, लोग उसकी गारन्टी भी देते हैं कि यह घड़ी इतने वर्ष तक चलेगी । तो घड़ी कितनी टिकाऊ है, कब तक चलेगी, ऐसा बोध होनेसे उस घड़ीके सम्बन्धमे स्पष्ट परिचय हो जाता है । अब प्रकारसे भी घड़ीका बहुत ज्ञान होता है । कितनी तरहकी घड़ी होती है—टेबुलपर रखी जाने वाली, भीतपर चिपका देने वाली, कलाईपर बाँधने वाली, जेबमे रखी जाने वाली आदि । और वह घड़ी कहाँकी बनी है ? यो अनेक दृष्टियोसे इसके अनेक प्रकार होते हैं । तो निर्देय स्वामी, साधन, अधिकरण, स्थिति, विधान आदि इनसे भी वस्तुका परिचय होता है । यहाँ प्रकरण यह चल रहा था कि हमें चाहिए आनन्द । तो उसका उपाय क्या है ? आनन्दका स्वरूप समझना और जिसे 'आनन्द चाहिए उसका स्वरूप समझ लेना । तो स्वरूप समझनेके लिए यह उपाय बताया गया है—नय, प्रमाण, लक्षण, निक्षेप और ये अनेक स्फुट अनुयोग द्वार । इन सबके प्रयोगसे हमें वस्तुका आत्माका परिचय पा लेना चाहिए ।

॥अध्यात्मसहस्री प्रवचन प्रथम भाग समाप्त ॥

अध्यात्मसहस्री प्रवचन द्वितीय भाग

गुणमुखेन वस्तुका परिचय—इस ग्रन्थके पहिले परिच्छेदमे आनन्द पानेका उपाय बताते हुए यह बात स्थापित की थी कि आनन्दका उपाय पानेके लिए आनन्दका और आत्मा का स्वरूप जानना आवश्यक है। जब आत्माका स्वरूप जानना आवश्यक है, जब आत्मा का स्वरूप जाननेका प्रसंग चला तो वहाँ सामान्य रूपसे पदार्थका सक्षिप्त स्वरूप बताया गया। पदार्थमे-साधारण और असाधारण गुण कहे गए। तो अब उन ही असाधारण गुणों के सम्बन्धमे इस परिच्छेदमे वर्णन किया जा रहा है। गुण कहते किसे हैं ? पहिले तो यह समझना चाहिए। गुण कहते हैं उसे जो वस्तुमे शाश्वत तन्मय हो और वस्तुका तिर्यक अंश हो अर्थात् सदैव रहने वाला पदार्थका परिकल्पित अंश। जैसे जीव कहा तो यह तो द्रव्य हुआ। अब इस जीवको तन्मय समझने वाले अशोका जो वर्णन होगा कि जिसमे जानने देखनेकी शक्ति है, आनन्दकी शक्ति है, विश्वासकी शक्ति है वह जीव है। तो यो जीवमे शक्ति भेद करना और उन शक्तियोंके द्वारा जीवको निरखना, यह कहलाया गुणके द्वारा पदार्थकी पहिचान। यहाँ मुख्य प्रसंग यह चल रहा है कि पदार्थका परिचय करना चाहिए। आत्मा की पहिचान होना चाहिए। तो परिचयका उपाय तो यही है कि आत्माकी शक्तियोंका परिचय किया जाय। तो उन्ही शक्तियोंका नाम गुण है। ये सब गुण जीवमे शाश्वत तन्मय हैं, जो जीवके बताये गये हैं। इन गुणोंके परिणामन होते हैं जिनकी बात आगे कही जायगी। इस समय इस आत्माको इस तरह निरखिये कि आत्मा एक अवक्तव्य-पदार्थ है और उसका जब हम परिचय करनेके लिए चलेंगे तो भेद करके ही परिचय पा सकेंगे। तो उस अभेद अखण्ड आत्माका परिचय इस तरह दिया जाता है कि आत्मामे ज्ञान है, दर्शन है, चारित्र्य है, आनन्द है, श्रद्धान है। यह गुणमुखेन-परिचय हुआ। उस ही परिचयके लिए नास्तित्व आदिक भी बताये जाते हैं।

नास्तित्व आदि प्रतियोगी धर्मोंके सम्बन्धमें विचार—नास्तित्व आदिके सम्बन्धमे यह जिज्ञासा हो सकती है कि गुणोंका परिचय यह बताया है कि जो पदार्थमे शाश्वत तन्मय हो, और जिसके अविभाग परिच्छेद हो अर्थात् परिणामन हो वह गुण रहता है, तो क्या इसी प्रकार नास्तित्वादिक धर्मोंमे भी ये दो लक्षण हैं कि वे पदार्थमे तन्मय हो और उनका अविभाग प्रतिच्छेद हो ? ऐसी जिज्ञासा होना प्राकृतिक है, जब कि यह सीमा कर दी गई

कि गुण कहते ही उसे है कि जो पदार्थमे शाश्वत तन्मय हो और अविभाग प्रतिच्छेद वाला हो । अविभाग प्रतिच्छेदका मतलब है परिणामन । जिससे यह ज्ञात होता है कि यह इसका शुद्ध परिणामन है, उत्कृष्ट परिणामन है, अशुद्ध परिणामन है । यह अविभाग प्रतिच्छेदोसे ही जाना जाता है । जैसे ज्ञानगुणके अविभाग प्रतिच्छेद जिनके कम विकसित है उनके कम ज्ञान है, जिनके पूर्ण विकसित है उनके सम्पूर्ण ज्ञान है । इन अविभाग प्रतिच्छेदोसे ही इन द्रश्यमान पदार्थोमे यह समझा जाता है कि यह हल्का नीला है, यह गहरा नीला है । तो जैसे नीला रंग रूप गुणकी पर्याय है और उसमे भी यदि उस रूप गुणके अविभाग प्रतिच्छेदमे कम विकसित है तो उसे कहेंगे कि यह हल्का नीला, हल्का पीला आदिक है । विशेष विकसित है तो कहेंगे कि इसका अविभाग प्रतिच्छेद अधिक है और पूर्ण विकसित है, उत्कृष्ट गहरा रंग है तो ऐसे ही प्रत्येक पदार्थोमे जो भी गुण होते हैं उनका अविभाग प्रतिच्छेद होता है । इस न्यायसे क्या नास्तित्व आदिक गुणोमे भी अविभाग प्रतिच्छेद होता है और क्या वह पदार्थमे शाश्वत तन्मय रहा करता है ? ऐसी जिज्ञासा होनेपर उसका उत्तर यो होगा कि नास्तित्व आदिक जो गुण हैं ये प्रतियोगी गुण हैं । प्रतियोगी तत्त्व वस्तुतः गुण नहीं कहलाते किन्तु धर्म कहलाते हैं ।

धर्म और गुणमें व्यापक व व्याप्य रूपताका मर्म—धर्म सभी गुण नहीं होते पर गुण धर्म होते हैं । धर्म व्यापक चीज है और गुण व्याप्य चीज है । जो धर्म गुण स्वरूप होते हैं उनका तो अविभाग प्रतिच्छेद है और वह पदार्थमे तन्मय रूपसे है, किन्तु जो प्रतियोगी धर्म हैं, प्रतिजीवी गुण हैं याने अभावस्वरूप धर्म हैं उनके अविभागप्रतिच्छेद नहीं होते, क्योंकि वे तो अभावरूप धर्म हैं और वह अभाव जिस गुणके सद्भावरूप है उसकी तन्मयता है पदार्थ से और उसके सम्बन्धसे अभावके नास्तित्वकी तन्मयता कही जा सकती है । जैसे घटमे पट आदिकका नास्तित्व है तो यह नास्तित्व घटके स्वरूपके अस्तित्वरूप है । सो जैसे अस्तित्वकी घटमे तन्मयता है इसी प्रकार परके नास्तित्वकी भी तन्मयता है । पर अस्तित्व पृथक् हो, नास्तित्व पृथक् हो और फिर ये दोनों तन्मय हो यो नहीं कहा जा सकता । तो नास्तित्व आदिक धर्म ये धर्म कहलाते हैं, गुण नहीं कहलाते । और नास्तित्व आदिक धर्म ये किसीके सद्भावरूप होते हैं । इस कारण नास्तित्वकी तन्मयता पदार्थमे है तो सही पर वह किसी अस्तित्वरूप होकर तन्मय है । हा नास्तित्व की हानि वृद्धि नहीं होती है । जैसे घटमे पररूपका नास्तित्व है तो क्या यो कहा जायगा कि इस नास्तित्व की डिग्रियाँ इस घटमे कम हैं और इसमे ज्यादा ? प्रत्येक पदार्थ पररूपकी अपेक्षासे पूर्णतया नास्ति होता है । तो यो धर्म और गुणमे अन्तर जानना चाहिए ।

गुणोंके कार्यका दर्शन—गुणके सम्बन्धमे इतना जाननेके बाद अब यह समझिये

कि गुणका कोई कार्य होता है या नहीं ? गुणोंकी अवस्था व्यक्ति प्रगट रूपता होती है । गुण वस्तुके अंश हैं, इस अपेक्षासे वे सत् हैं और सत्की परिणति प्रतिसमय कुछ न कुछ होती ही है । तो जब एक अखण्ड द्रव्यको अखण्डरूपसे निरखते हुए परिणति देखते हैं तो परिणति भी अखण्ड विदित होती है । और जब उस वस्तुके अंशको निरखते हैं तो परिणति भी अंशरूप दिखेगी । जैसे जीवमे ज्ञान, दर्शन, आनन्द आदिक शक्तियोंको देखा तो अब यो भी दिखेगा कि ज्ञानशक्तिके परिणामन तो ज्ञान है, मति श्रुत आदिक और दर्शन शक्तिके परिणामन है चक्षुदर्शन आदिक । आनन्द शक्तिके परिणामन हैं सुख दुःख आनन्द, तो गुण वस्तुके अंश हैं इस अपेक्षासे वे भी सत् हैं । एक अखण्ड सत्के अंश हैं । तो परिणति उनकी भी प्रति समय कुछ न कुछ होती है । वस परिणति कहो, कार्य कहो एक ही बात है । पदार्थका जो परिणामन सो अन्यका कार्य । यो ही गुणोंका जो परिणामन सो गुणोंका कार्य है । वस्तुतः परिणामनके सिवाय और कुछ कार्य होता ही नहीं है, पर किसी निमित्तसे किसी पदार्थमे कुछ परिणामन हुआ तो उन दोनोंका नाम लेकर उपचारसे कार्य कहते हैं, पर वस्तुतः प्रत्येक द्रव्यका अपना अपना परिणामन ही उसका कार्य कहलाता है । जैसे एक कारीगरने ईंटें जमाकर भीत बनाया तो कहा यो जाता है कि कारीगरने भीतका निर्माण किया, किन्तु वास्तविक बात यह है कि कारीगर मायने कारीगरका यदि आत्मा कहेगे तो इस कारीगरने अपने आपमे विकल्प भाव परिणाम बनाया और कारीगर मायने यदि शरीर लगे तो उसने अपने हाथ पैर चलाया । ईंटोमे कुछ भी नहीं किया, किन्तु उस विकल्पका निमित्त पाकर उसने हाथ पैर आदिककी क्रियाका संयोगका निमित्त पाकर उन ईंटोमे परिणामन हुआ और वे भीतरूप बन गए । यह उपचारसे कहा जाता है कि कारीगरने भीत बनाया । वस्तुतः ईंटने ईंटका अपना परिणामनरूप कार्य किया । कारीगरने अपनेमे अपने भावरूप परिणामनका कार्य किया । तो परिणामन होनेका नाम कार्य है । तो गुणोंका भी प्रतिसमय परिणामन होता है, इस दृष्टिसे गुणोंके परिणामनको गुणोंका कार्य कहते हैं ।

जीवके दर्शन गुणका कार्य—सक्षेपमे गुण और परिणामनकी बात जानकर अब यह समझिये विशेष रूपसे कि जीवमे जो दर्शन ज्ञान श्रद्धा चारित्र्य आनन्द आदिक गुण बताये गए हैं उनका कार्य क्या है ? देखिये कार्य जाननेके लिए स्वरूप भी समझना होगा । जो गुण जिस स्वरूप वाला है उस स्वरूपके अनुसार उस गुणकी परिणति होती है । तो स्वरूप समझिये दर्शनका स्वरूप है सामान्य प्रतिभास । इसमे किसी भी पदार्थका विकल्प नहीं है, किसी भी पदार्थका जानन भी नहीं है । तब यह दर्शन आत्माका सोन्मुख प्रतिभास है । स्वयकी ओर उन्मुख होकर जो प्रतिभास होता है, जिसमे किसी भी प्रकारका जानन विकल्प नहीं है ऐसे प्रतिभासको दर्शन कहते हैं । जैसे शीघ्र समझनेके लिए यो कल्पना करो कि

कोई पुरुष अभी पुस्तकको जान रहा था, अब पुस्तकका जानना छोड़कर चौकीको जाननेके लिए तैयार हुआ तो उस प्रसंगमें ऐसी स्थिति बनती है कि चौकीके जाननेका कार्य तो छोड़ दिया जाने उपयोग तो छोड़ दिया और अभी चौकीके जाननेका उपयोग नहीं बना सका, ऐसी बीचकी स्थितिमें जो एक प्रतिभास मात्र स्थिति रहती है, जिसमें न चौकी आयी, न पुस्तक आयी, ऐसे सामान्य प्रतिभासको दर्शन कहते हैं। यहाँ यह बात विशेषतया समझियेगा कि ज्ञान गुण जीवमें शाश्वत है तो ज्ञान गुणका परिणामन भी निरन्तर है। तो इस नीतिसे ज्ञान गुणका परिणामन तो रहेगा प्रति समय, पर छद्मस्थ जीवोंके उपयोग क्रमश होते हैं। जब ज्ञानमें उपयोग है तब दर्शनमें नहीं है, जब दर्शनमें उपयोग है तब ज्ञानमें नहीं है। तो उपयोगकी दृष्टिके यह क्रम है, परन्तु परिणामनकी दृष्टिसे यह क्रम नहीं है कि पहिले दर्शनका परिणामन हो, फिर ज्ञान गुणका परिणामन हो। तो उपयोगकी अपेक्षासे ही यहाँ दर्शनका स्वरूप बताया जा रहा है। कोई मनुष्य पुस्तकको जान रहा था। अब पुस्तकका जानना छोड़कर चौकीको जानने चला तो पुस्तकको जाननेका विकल्प तो छूटा। चौकीका जानन उपयोग नहीं हुआ। इस बीचमें जो सामान्य प्रतिभास होता है उसका नाम दर्शन है।

दर्शन परिणामन होनेपर भी दर्शनविषयका मोहियोंके उपयोगमें अग्रहण—दर्शनका विषय ग्रहणमें यह जीव नहीं लेता। न ले ग्रहणमें, किन्तु दर्शनका परिणामन और दर्शनका उपयोग सभी जीवोंके हो रहा है। उस हो रहे दर्शनके योगमें दर्शन को यदि यह जीव ग्रहण कर ले, समझ ले तो इसका सम्यग्ज्ञान सम्यक्त्व हो जायगा, पर दर्शनका परिणामन, दर्शनका उपयोग होता ही रहता है, लेकिन उसे आत्मरूपसे या अनुभवन के रूपसे ग्रहण नहीं कर पाता। दर्शनकी इस व्याख्यामें आप जान गए होंगे कि यह ऐसा सामान्य प्रतिभास है जिसे न सम्यक् कहा जा सकता, न मिथ्या कहा जा सकता। और तब यह सिद्ध होता है कि दर्शनगुण सब जीवोंमें है तो उसका परिणामन भी सब जीवोंमें है, और यहाँ तो यह भी बताया गया कि दर्शन और ज्ञानका उपयोग भी सब जीवोंमें है, चाहे वह बहिरात्मा क्यों न हो, पर हाँ इतनी विशेष बात है कि जो दर्शनके इस विषयको जाने दर्शनमें जो ग्रहण किया गया उस तत्त्वको, जो आत्मरूपसे श्रद्धा करता है वह अन्तरात्मा है, और दर्शन होकर भी दर्शनके विषयको अपने लक्ष्यमें जो नहीं ले सकता है वह बहिरात्मा है। और यही आत्माका अंत वैभव जब परखा जाता है तब विषादकी बात यही उपस्थित होती है कि सर्व रत्न होकर भी, वैभव ऋद्धि समृद्धि होकर भी यह जीव उसे नहीं जान पा रहा और पदार्थोंसे आनन्दकी अभिलाषा करके भिखारी बन रहा है। जैसे कोई पुरुष जिसके घरमें धन गड़ा हुआ है, लेकिन उसे इसका पता नहीं है तो घरमें विशेष

धन होनेपर भी वह तो दरिद्र है, भिखारी है। अनुभव तो दरिद्रताका करता है। हाँ है उसके घरमे धन। कभी बुद्धि जगे, कोई प्रसंग बने तो खोदनेसे वहाँ धन प्राप्त हो जायगा। यो ही जानो कि इस जीवमे यह दर्शनगुण दर्शन सामान्य प्रतिभास है, जिसमे आकुलता नहीं, विकल्प नहीं, क्षोभ नहीं। ऐसे विशुद्ध स्वरूपका ज्ञान नहीं है जीवको। अतएव यह अपनेको दरिद्र बनाये हुए है। बाह्यपदार्थ इसके समागममे रहे कैसे? वे तो बाह्य ही हैं। कदाचित् पुण्यके उदयमे कुछ बाह्यपदार्थ समागममे भी आ गए तो उनका विश्वास ही क्या है कि ये पदार्थ सदा साथ रहेंगे। कुछ दिन साथ भी रहे तो उन दिनोंमे भी इन बाह्य समागमोने शान्तिसे, चैनसे न रहने दिया। वहाँ भी विविध आकुलतायें इसके होती रही। तो यह जीव अपने आपमें दर्शन सामान्य प्रतिभास जैसे विशुद्ध भवन हो रहे है, फिर भी परिज्ञान न होनेसे यह आशा करके भिखारी बन रहा है। तो दर्शनगुण इस जीवमे है जिसका स्वरूप और कार्य सामान्य प्रतिभास है। यद्यपि सिद्धान्तमे दर्शनके चार भेद किए गए हैं—चक्षुदर्शन, अचक्षुदर्शन, अवधिदर्शन और केवलदर्शन। पर यह नाम उपचारसे निमित्त सम्बन्ध से किया गया है। चक्षुइन्द्रियजन्य ज्ञानसे पहिले जो दर्शन होता है उसे चक्षुदर्शन कहते हैं। उस दर्शनमे चक्षुवा सम्बन्ध नहीं है। आँखोसे देखनेका नाम चक्षुदर्शन नहीं है। वह तो चाक्षुस ज्ञान है। उस चाक्षुस ज्ञानसे पहिले जो सामान्य प्रतिभास हो या वही—जिस दर्शन के बाद चाक्षुस ज्ञान होता है उपचारसे उसे हम चक्षुदर्शन कहते हैं। तो दर्शनमे स्वतः सही रूपसे कोई भेद ही है। यह उपचारसे भेद किया गया है। इसी प्रकार अचक्षुदर्शनको भी समझिये। चक्षुइन्द्रियको छोड़कर बाकी इन्द्रिय और मनसे जो ज्ञान दिया जाता है उस ज्ञानसे पहिले होने वाले दर्शनको अचक्षुदर्शन कहते हैं। यहाँ पर भी विसी स्पर्शन आदिक इन्द्रियका कार्य नहीं है दर्शन। वह तो निर्विकल्प है, सामान्य प्रतिभासरूप है। वह यत्न जिस ज्ञानके लिए होता है उस ज्ञानकी जो विशेषता है उस ही नामसे इस दर्शनको पुकारने लगते हैं।

दर्शनमें ज्ञानके अर्थ होने वाली यत्नरूपता—अब यहाँ दर्शनके सम्बन्धमे एक दूसरा तथ्य भी प्रकट होता है। दर्शन है ज्ञानके लिए होने वाला यत्न। एक ज्ञानको छोड़कर जब हम दूसरे पदार्थका ज्ञान करनेके लिए चलते हैं तो यह दर्शन नवीन ज्ञानकी प्राप्तिका यत्न बनता है। और यद्यपि दर्शन और ज्ञानकी पद्धतिमे अन्तर है और मुकाबलेमे उल्टीसी बात है कि ज्ञान तो होता है विकास और परके उन्मुखरूपसे अपने विस्तारको फैलाता हुआ, और दर्शन होता है स्वके उन्मुख केन्द्रमे समाये जानेकी पद्धतिसे, लेकिन यह दर्शन ज्ञानकी निष्पत्तिका यत्न है। जैसे जब बालक लोग उँची कूद करते हैं तो तीन-चार फिट ऊपर डोरी बाँध देते हैं। कूदने वालेकी यह पद्धति होती है कि जिस जगहसे उटकर वह कूदेगा उस जगहपर नीचे वह गडनेका यत्न करेगा और जितना नीचेकी ओर गडाव होगा उतना

उसका उठाव और कूदना बनेगा । तो वह नीचेका गडाव ऊँचे उठनेका प्रयत्न है । ऐसे ही द्रव्योका, परपदार्थोका, वस्तुओका जाननेका यह यत्न है—दर्शन । इससे एक शकाका भी समाधान बन जाता । कोई यह तर्क करे कि जिस वस्तुका जानना छूटा, जिसे कि हम चक्षुसे जान रहे थे । उसके बाद हम स्पर्शनइन्द्रियसे चौकीको जानने = ले तो दर्शन तो भीतमे रहा । उस दर्शनको अचक्षुदर्शन कहते हैं । नवीन ज्ञान चूँकि अचक्षुसे होगा इस कारण अचक्षुदर्शन है । तो यह प्रश्न होता कि जिस ज्ञानको छोड़कर चले उसके नामपर दर्शनका नाम क्यों नहीं रखा गया ? तो उसका समाधान इसमे ही प्रविष्ट है कि दर्शन होता है, नवीन ज्ञानको उत्पन्न करनेका यत्न । इस कारण नवीन ज्ञानके नाम पर ही दर्शनका नाम होता है ।

जीवके ज्ञानगुणका कार्य—वस्तु है और वह निरन्तर परिणामती रहती है, इतना मात्र मर्म है पदार्थका । अब वस्तु है इसको जब भेददृष्टिसे देखते हैं तो अनेक शक्त्यात्मक प्रतीत होती है, क्योंकि परिणामन अनेक प्रकारसे देखा जाता है । तो जब वस्तु निरन्तर परिणामती है तो इसका अर्थ है कि वस्तुमे जितनी भी शक्तियाँ हैं उन सब शक्तियोका निरन्तर परिणामन होता है । तब यहाँ यह ज्ञातव्य है कि किस शक्तिका क्या कार्य है ? कार्य कहो अथवा परिणामन कहो या होना कहो, सबका मतलब यहाँ एक है । कार्य शब्द तो लोकव्यवहारकी दृष्टिसे है । वस्तुतः करना किसीका नाम नहीं है, क्योंकि एक पदार्थ दूसरे पदार्थमे कुछ कर सकता नहीं है क्योंकि भिन्न २ अस्तित्व है । प्रत्येक पदार्थ अपने ही प्रदेशमे कुछ परिणामन करेगा तो एक द्रव्य दूसरे द्रव्यका कुछ नहीं करता । इसका कारण दो द्रव्योके प्रसंगमे तो कार्य शब्दका कोई मतलब नहीं रहा । अब एक द्रव्यके होनेकी बातमे देखिये—कोई द्रव्य है और वह प्रकृतिसे अपने सत्त्वके ही कारण निरन्तर परिणामता रहता है तो एक पदार्थने एकमे कार्य किया । तो कार्य शब्द उपचारसे माना गया है, फिर भी चूँकि जो शब्द लोकव्यवहारमे प्रसिद्ध हो जाता है उसको अलग हटाया नहीं जा सकता, तब क्रिया ढूँढना इसका अर्थ है परिणामन ढूँढना । पदार्थकी शक्तियोके क्या क्या परिणामन होते हैं यह इस प्रकरणमे कहा जा रहा है । यहाँ दर्शनगुणका कार्य तो बताया गया था, अब ज्ञानगुणके कार्यकी जिज्ञासा हो रही है । ज्ञानगुणका कार्य क्या है ? जानन ज्ञानगुणका कार्य है । ज्ञानशक्तिका परिणामन जानन है । जानन अर्थात् ज्ञेयका प्रतिभास होना, जाननका क्या तात्पर्य है ? सो शब्दोमे कहा गया कि सबके अनुभवमे है कि ज्ञानका कार्य इस प्रकार जानन होना है । ऐसा जानन जो कि जानना मात्र है वह है ज्ञानशक्तिका कार्य । कितना विशुद्ध कार्य यहाँ कह रहे हैं । चाहे कोई भी जीव हो । ज्ञानका कार्य क्या है ? जब यह पूछा जायगा तो उत्तर होगा—यह सिर्फ जानन । उसके साथ जो रागद्वेष लगे हैं अथवा कोई विकल्प लगे है वे सब ज्ञानगुणके कार्य नहीं है । जैसे बिजलीका कार्य क्या है ? प्रकाश

करना। अब लट्टूके सम्बन्धसे हरा पीला आदिक प्रकाश हो रहा है, पर प्रकाशमे जो विशुद्ध प्रकाश है याने हरा पीला आदिककी अपेक्षा बिना बिजलीकी शक्तिके प्रभावमे जो कुछ भी कार्य है प्रकाश, वह प्रकाश सर्वत्र है, चाहे वैसे ही लट्टूका प्रकाश हो रहा हो। ऐसे ही ज्ञान मे जो जानन है वह जानन भेदरहित है, जाननमात्र है। उसमे न विकार है, न शुभ अशुभ-पना है। इसी कारण ज्ञान न स्वरूपसे सम्यक् है और न मिथ्या है। स्वरूपसे जो जानन-मात्र है। सम्यक् होना और मिथ्या होना यह तो नैमित्तिक प्रभाव है, सासारिक असर है। जब मिथ्यात्व भाव रहता है तब तो ज्ञान मिथ्या कहलाता है और जब सम्यक्त्व भाव रहता है तब ज्ञान सम्यक् कहलाता है।

ज्ञानके प्रकार—ज्ञानके जो परिणामन है उन परिणामनोको अनेक दृष्टियोसे अनेक भागोमे बताया जा सकता है। फिर भी जो एक आचार्यसम्मत प्रसिद्ध दृष्टि है उसकी अपेक्षासे ज्ञानके प्रकार ५ होते हैं। ज्ञानशक्तिका जो विकास होता है वह विकास कही ज्ञानावरणके क्षयोपशमसे हुआ और कही ज्ञानावरणके क्षयसे होता है। तो क्षयो-पशममे अविविधता होती है, अतएव क्षयोपशमसे उत्पन्न हुआ ज्ञान नाना जातियोमे हो सकता है और ज्ञानावरणके क्षयसे होने वाला ज्ञान केवल एक निज विशुद्ध स्वरूप ही होगा। तब ज्ञानके परिणामन ५ है—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान। मति, श्रुत, अवधि मिथ्यात्वका सम्बन्ध पाकर कुमति, कुश्रुत और कुअवधि कहलाते हैं। तो आत्मामे मुख्य धर्म हुआ ज्ञान। ज्ञानशक्तिसे आत्माकी पहिचान होती है अथवा निरख लीजिए कि आत्मा ज्ञानमात्र है। ज्ञान हो, चैतन्य हो तब ही वहाँ चारित्र, श्रद्धा अथवा अन्य साधारण, असाधारण धर्मोंकी अवस्था सोची जा सकती है। उस ज्ञानशक्तिका कार्य है जानना। वह जानना निमित्त भेदसे ८ प्रकारसे होता है। सम्यग्दृष्टिके ५ ज्ञान और मिथ्यादृष्टिके कुमति, कुश्रुत, कुअवधि ये तीन ज्ञान होते हैं। ज्ञानके उत्पन्न होनेकी विविध पद्धतियाँ हैं। कही इन्द्रिय और मनके निमित्तसे ज्ञान पाते हैं वह है मतिज्ञान। कही मनकी प्रधानता आश्रयसे समझ पाते हैं वह है श्रुतज्ञान। कही इन्द्रिय मनकी सहायता बिना कुछ सीमामे नियमित रूपी पदार्थोंको जान पाते हैं—वह भूत और भविष्य तथा क्षेत्रोकी सीमा लिए हुए है। उसे कहते हैं अवधिज्ञान। और जो सीमा लिए हुए दूसरेके मनमे आये हुए विचारको पदार्थोंको जान लेता है वह है मन पर्ययज्ञान। जहाँ केवल सर्व ज्ञानावरणका विनाश हो जाता है, केवल आत्मविकास रह जाता है उस समय जो ज्ञानपरिणति है उसे कहने हैं केवलज्ञान और मति, श्रुत, अवधि मिथ्यात्वके सम्बन्धमे कहलाते हैं कुमति, कुश्रुत, कुअवधिज्ञान। इन सब ज्ञानोमे जो जाननपरिणति है वह है ज्ञानका कार्य।

दर्शन और ज्ञानका अन्तर व अन्तरपरिचायक स्वरूप—यहाँ तक दर्शन और ज्ञानके

कार्य बताये गए । इन दोनोंके स्वरूप और कार्यको सुनकर यह जिज्ञासा होनी स्वाभाविक है कि दर्शन और ज्ञानके अन्तर क्या है ? तो इसका अन्तर संक्षिप्त रूपसे यो कहना चाहिए कि अन्तर्मुख चित्प्रकाशको दर्शन कहते हैं और बहिर्मुख चित्प्रकाशको ज्ञान कहते हैं । जो प्रतिभास स्व अत अभिमुख हो रहा है कि स्वके बारेमें भी विकल्प नहीं उठाया जाता है, जहाँ कोई विकल्प नहीं उठता वहाँ आश्रय स्व ही होता है । पर इस स्वमें भी उस तत्त्वका प्रतिभास हो रहा है । जहाँ ज्ञेयाकार रूपसे स्वका विकल्प नहीं है ऐसे अन्तर्मुख चित्प्रकाश को दर्शन कहते हैं ।

बहिर्मुख चित्प्रकाश जानने वाला यह आत्मा है और जान रहा है खुदमें ही मिला करके । इतने पर भी यह जो खुदमें जानन उपयोग हो रहा है यह बहिर्मुख पद्धतिसे हो रहा है । लो परको जाना तब तो बहिर्मुख रूपसे चित्प्रकाश होता ही है, किन्तु जब स्वको भी जाना तो जाननका नाता ऐसा है कि जहाँ बहिर्मुख पद्धति हो ही जाती है । तो यो अन्तर्मुख चित्प्रकाश का नाम दर्शन है और बहिर्मुख चित्प्रकाशका नाम ज्ञान है । यो दर्शन और ज्ञानका विषय सुनकर यह विचार उठना प्रासंगिक है—तो क्या एक अन्तरसे हम यह समझें कि दर्शनका विषय तो आत्मा ही है और ज्ञानका विषय बाह्यपदार्थ ही है ? ऐसा विचार उठना एक विवेक मार्गसे होता है, क्योंकि दर्शनमें है अन्तर्मुखता और ज्ञानमें है बहिर्मुखता । तो इस विधिसे जब हम समन्वय करते हैं तो वहाँ यह बात विदित होती है कि एक अपेक्षासे तो ज्ञानका विषय आत्मा व बाह्यपदार्थ है, चाहे आत्माको जाना अथवा बाह्यपदार्थको जाना, जाना बहिर्मुखताकी पद्धतिसे, क्योंकि जाननेकी प्रक्रिया ही ऐसी है कि वह अपेक्षाकृत बहिर्मुख पद्धतिमें रहती है । यद्यपि बहिर्मुखके अन्य भी अर्थ हो सकते हैं और ऐसा बहिर्मुख होना जो मिथ्यात्वमें ही सम्भव है, उस बहिर्मुखताकी बात नहीं कह रहे । निर्विकल्पतासे हटकर ज्ञेयाकार ग्रहण रूप विकल्प होना यह है बहिर्मुखता । तो आत्मा भी बहिर्मुख पद्धतिसे जाना जाय अथवा बाह्यपदार्थ बहिर्मुख पद्धतिसे जाने जायें, वह सब ज्ञान कहलाता है ।

दर्शनका विषय आत्मा या आत्मा एवं बाह्य पदार्थ—दर्शनमें चूँकि अन्तर्मुखता है, इस कारण उसका विषय आत्मा ही हो सकेगा । दर्शनके सम्बन्धमें यद्यपि ऐसा भी कथन है कि पदार्थोंमें भेद न करके, पदार्थोंका आकार ग्रहण न करके जो सामान्य ग्रहण होता है उसे दर्शन कहते हैं । तो पदार्थोंका सामान्यग्रहण दर्शन कहलाता है । ऐसे विवेचनमें भी अर्थ यही आया कि आत्माका जो अन्तर्मुख चित्प्रकाश है वह है दर्शन । देखिये जब किसी भी बाह्य पदार्थका आकार कल्पनामें न लिया और बाह्य पदार्थमें कोई भेद न किया तब इस दृष्टा की क्या पद्धति होती है कि उसके लक्ष्यमें बाह्यपदार्थ नहीं रहते, क्योंकि आकार ग्रहण नहीं कर रहा । तो बाह्यपदार्थ जब इसके लक्ष्यमें न रहा तो आत्मा तो ज्ञान दर्शन दोनोंका

का वास्तविक आधार है, ज्ञान दर्शन शक्तियाँ तो आत्माकी अभेद शक्तियाँ हैं। तो बाह्य पदार्थ छूट गए उपयोगमें, लेकिन यह स्व कहा जाय ? यह तो है ही। तब जहाँ बाह्य पदार्थका आकार ग्रहण न किया गया वहाँ विषय बना यह स्व आत्मा। तो एक दृष्टिसे यह कहा जायगा कि ज्ञानका विषय आत्मा व बाह्यपदार्थ दोनों होते हैं और दर्शनका विषय आत्मा होता है। पर एक दृष्टिसे निरखा जाता है कि बाह्य पदार्थोंका सामान्य ग्रहण भी दर्शन बताया गया है। तो वहाँ यह विदित होगा कि ज्ञानका भी विषय आत्मा व बाह्य दोनों पदार्थ हैं और दर्शनका का भी बाह्य आत्मा और बाह्य दोनों पदार्थ हैं।

ज्ञान और दर्शनके स्वरूपके परिचयमें दो दृष्टियोंका आलम्बन—उक्त प्रकारसे दो दृष्टियोंसे ज्ञान एवं दर्शनके बारेमें दो बातें विदित होने पर अब यह जिज्ञासा होती है कि पहिली दृष्टिसे क्या भाव निरखा जाता है जिस दृष्टिमें ज्ञानका विषय आत्मा व बाह्यपदार्थ हैं और दर्शनका विषय आत्मा है। वहाँ परखा क्या गया ? क्या भाव उसका हुआ ? भाव यह है कि भेददृष्टिसे प्रतिभास होनेका नाम ज्ञान है और अभेददृष्टिसे प्रतिभास होनेका नाम दर्शन है। सो इस नीतिके अनुसरणमें यह बात तो प्रकट ही है कि बाह्यका प्रतिभास तो भेददृष्टिसे ही होता है क्योंकि जानने वाला यह आत्मा है और जाननेमें जो आया ज्ञेय पदार्थ वह पर है। तो यह उपादान उन परविषयोको अभेदरूपसे वैसे ग्रहण करेगा ? तो बाह्य पदार्थोंका प्रतिभास तो भेददृष्टिसे ही होता है। यही बात उस पहिली दृष्टिसे कही गई। ज्ञान और दर्शनके स्वरूपकी बात है। अब दर्शनकी बात देखो तो अभेद दृष्टिमें प्रतिभास होनेका नाम दर्शन है। देखिये—आत्माको जाना जानने भी, लेकिन आत्मामें ज्ञान, दर्शन, श्रद्धा, चारित्र आदिक गुण ही आत्माकी पर्याय देखे गए तो वहाँ भी वह आत्माका प्रतिभास भेददृष्टिसे हुआ। हाँ गुणपर्यायोंका भेद न करके, आत्मामें आत्मतत्त्वका भेद न करके क्रिया कारक आदिक भेदोंका सम्बन्ध करके जब केवल अभेद आत्माका सामान्यतया प्रतिभास होता है तो वहाँ दर्शन है और उसका विषय आत्मा ही पडा। यह भाव हुआ इस सामान्य का कि ज्ञानका विषय आत्मा व बाह्य पदार्थ दोनों होते हैं और दर्शनका विषय आत्मा होता है। अब उस दृष्टिसे परखिये—जिस दृष्टिमें यह निरखा गया कि ज्ञानका भी विषय बाह्य व आत्मा दोनों हैं तथा दर्शनका भी विषय बाह्य व आत्मा दोनों हैं। उसमें ज्ञान तो स्वपर प्रकाशक है ही, यह अनेक ग्रन्थोंमें सहमत है, स्व और परका व्यवसाय करने वाला ज्ञान होता है, यह पहिली दृष्टिमें भी कह दिया गया और दर्शन स्वपरप्रकाशक है यह भी कह दिया। अब यहाँ यह देखिये कि दर्शनने कैसे स्वका प्रतिभास किया ? ज्ञानको जो प्रतिभास किया ऐसे प्रतिभासमें रहने वाते आत्माको दर्शन ने प्रतिभासा तो इसका अर्थ यह हुआ कि स्व और परका प्रकाश करने वाले ज्ञानसे तन्मय आत्माको दर्शन ने प्रतिभासा, सो स्व और

परका प्रतिभास लिया। जैसे कोई मनुष्य बाहर अगल बगल पीछे दृष्टि फैलाकर निरखता है तो उसे पीछेकी सब घटनाये जाननेमें आ रही है। कौन खड़ा है, किस तरह प्रवृत्ति कर रहा है? और वह मानो किसी दर्पणको लिए हुए ही बैठा हो, जरा भी गर्दन न भुकाता हो तो वहाँ केवल दर्पणको देख रहा है पर देखा क्या? पीछे खड़े हुए सब लडके भी दिखे। तो यहां पद्धतिसे देखिये कि आखो ने साक्षात् उन लडकोको नहीं देखा किन्तु उन लडकोंका जिसमें प्रतिभास है ऐसे दर्पणने देखा तो इस देखनेमें दर्पण और वे समस्त लडके सब प्रतिभासमें आये। तो इस दर्पणको देखने वाले पुरुषका विषय क्या हुआ? दर्पण भी और वे बाह्य पदार्थ भी। तो यो ही जीव दर्शनशक्तिके द्वारा स्वका प्रतिभास करता है तो वह स्व कैसा है जैसे कि वह दर्पण कैसा था? गेद आदिककी फोटोसे सहित। तो इसी प्रकार यह आत्मा कैसा है? ज्ञान द्वारा जो जो कुछ हमने जाना, जो यह ज्ञेयाकार हुआ उनसे तन्मय यह आत्मा है जिस दर्शनने प्रतिभासा। तो अब इस दृष्टिसे यह समाधान मिलता है कि दर्शनने प्रतिभास किया। स्व और पर दोनोंका प्रतिभास किया, लेकिन ज्ञानके प्रतिभास की पद्धति न्यायी है और दर्शनके प्रतिभासकी पद्धति न्यायी है। इस दिशामें यह कहना युक्त हो गया कि ज्ञान भी स्व और परका प्रकाश करता है और दर्शन भी स्व और परका प्रतिभास करता है। यो ज्ञान और दर्शन दोनों गुण जो आत्मामें प्रधान हैं उनका कार्य बताया गया।

आत्मीय श्रद्धा शक्ति—आत्मामें श्रद्धा शक्ति भी होती है, अर्थात् यह जीव किसी न किसी तत्त्वमें हितरूप श्रद्धा बनाये रहता है। चाहे किसी जीवमें यह श्रद्धा व्यक्तरूपसे न विदित हो, फिर भी जहाँ वह रम रहा है वहाँकी उसे श्रद्धा है और उस श्रद्धाके बलपर ही उस तत्त्वमें वह रम रहा है। तात्पर्य यह है कि प्रत्येक जीवमें श्रद्धाशक्ति होती है, उस श्रद्धागुणका कार्य क्या है, सो सुनो। अपने आपके बारेमें या अपनी पर्यायमें कही रुचि प्रतीति होना यह श्रद्धा गुणका कार्य है, चाहे कोई मिथ्यादृष्टि भी जीव है उसे भी अपने बारेमें श्रद्धा है। अपनेको सुखी दुःखी जाति कुल वाला, अमुक नाम वाला या जिस किसी भी शरीरमें रह रहा है उस पर्याय मात्र किसी भी प्रकार अपने आपकी श्रद्धा बनाये हुए है। सम्यग्दृष्टि जीव जिसे अपने आपमें जिसका कि सत्त्व है स्वयमें सत्त्वमात्र अपने आपकी श्रद्धा बनाये हुए है। जब तक अपनी किसी पर्यायमें रुचि रहती है, हितका विश्वास रहता है तब तक तो समझिये कि वह श्रद्धा गुणका विपरीत परिणामन है और जब परभावसे हटकर अनादि अनन्त अखण्ड चैतन्यमय निज आत्मतत्त्वमें रुचि अथवा प्रतीति व हितका विश्वास हो जाता है तब समझिये कि वह श्रद्धा गुणका स्वभावपरिणामन है। श्रद्धा गुणके स्वभावपरिणामन को सम्यग्दर्शन कहते हैं और श्रद्धा गुणके विपरीत परिणामनको मिथ्यादर्शन कहते हैं। ग्रन्थों

मे इसका नाम सम्यक्त्व गुण दिया है और उस सम्यक्त्व गुणके दो प्रकारके परिणामन हैं— एक सम्यक्त्व रूप परिणामन दूसरा मिथ्यात्वरूप परिणामन । जब सम्यक्त्व गुण अपने सही स्वाभाविक परिणामनमे होता है तो उसे सम्यग्दर्शन सम्यक्त्व आदिक नामोसे कहा जाता है । उसही सम्यक्त्व गुणका जब विपरीत परिणामन है तो उसका नाम मिथ्यात्व अथवा मिथ्यादर्शन है और जब मिश्र परिणामन है, सम्यक्त्व और मिथ्यात्वरूप परिणामन है, जिसे न केवल सम्यक्त्व कह सकेंगे और न मिथ्यात्व कह सकेंगे, उसे कहते हैं सम्यग्मिथ्यात्व । और जब किसी जीवके सम्यग्दर्शन तो छूट गया और मिथ्यादर्शन नहीं हो पाया ऐसी कोई अवस्था होती है उस अवस्थामे यद्यपि परिणाम तो अयथार्थ ही है, लेकिन वहा सासादन रूप परिणामन कहते हैं ।

श्रद्धा गुणका सम्यक् परिणामन होनेपर ज्ञानादि गुणोंकी समीचीनता—श्रद्धा गुण जब सम्यक् बन जाता है तब अर्थात् सम्यक्त्वके होने पर ज्ञानादिक गुण भी सम्यक् हो जाते हैं और जब श्रद्धा गुणका विपरीत परिणामन रहता है तब ज्ञानादिक गुण विपरीत हो जाते हैं । जहाँ श्रद्धा होती है उस ही ओर जीवकी लगन हो जाती है । मोही जीव जो धन वैभव परिजन यश आदिकमे लीन हो रहे हैं उसका कारण ही यह है कि उनका हित-विश्वास इन ही परपदार्थोंमें है । वे यह समझते हैं कि धन वैभव आदिक होनेसे ही हमारी उच्चता है और जो योगी साधुजन आत्मतत्त्वमे ही लीन रहते हैं, करोड़ोंकी सम्पदा त्याग कर बड़े बड़े राज्य वैभव छोड़कर बनमे एकान्तमे निर्ग्रन्थ होकर अकेले खुश रहा करते हैं, जिनके चित्तमे प्रसन्नता बनी रहती है वे कहाँ रमण करते हैं ? अपने आत्मामे । और ऐसा आत्मरमण अथवा प्रसन्नताका कारण है अपने आपके अन्त स्वरूपका यथार्थ भान होना । तो जैसी श्रद्धा होती है उस ही प्रकारकी परिणति और मग्नता होती है । तो श्रद्धा शक्ति भी जीवके निरन्तर है ।

आत्माके चारित्र गुणका कार्य—चारित्र शक्ति भी जीवके निरन्तर है । उस चारित्र गुणका कार्य है किसी न किसी ओर भुके रहना । जब चारित्र गुणका विभावरूप परिणामन रहता है, चारित्रगुण विपरीत परिणाम रहा है तब तो रागद्वेष, क्रोध, मान, माया, लोभादिक कषायोमे चारित्र गुणका कार्य है । कार्यके मायने परिणामन । चारित्र गुण ही इस समय रागादिकरूप परिणाम रहा है । और जब चारित्र गुण स्वभावरूप परिणामता तब वह जीव शान्त शुद्ध विषय कषायरहित अतस्तत्त्वमे स्थिर रहता है, यह चारित्रगुणका स्वाभाविक परिणामन है । इसे अगर संक्षेपमे कहे तो चारित्रगुणका स्वाभाविक परिणामन है कषायरहित हो जाना । आत्मा एक अखण्ड पदार्थ है । उसको समझनेके लिए आत्माके जो परिणामन हैं उन परिणामनोके अनुसार इसमे शक्तियोंकी छाँट की जा रही है । परिणामन

है स्थूलतत्त्व और शक्ति है सूक्ष्मतत्त्व । स्थूल लिङ्ग के द्वारा सूक्ष्मतत्त्वका परिचय किया जाता है । तो जैसे जैसे परिणामन जीवमे पाये जाते हैं और वे परिणामन इकहरे हैं । तो उनके आधारभूत शक्ति एक है । जैसे रागद्वेष, क्रोध, मान, माया, लोभ, ये परिणामन एक समयमे कोई एक हुआ तो मालूम हुआ कि ये किसी शक्तिके परिणामन हैं, जिस शक्तिमे यह परिणामन भी हुआ और ऐसे ऐसे अन्य परिणामन भी होते हैं । तो इस विकासको निरखकर आत्मा की शक्तिका परिचय किया जा रहा है ।

जीव आनन्द गुणके कार्य—आत्मामे सुख दुःख आनन्द भी पाये जाते हैं, जिस बात को इस ग्रन्थके प्रारम्भमे ही बताया गया । जीवोको सुख पानेकी अभिलाषा अधिक रहती है और वे सुख पानेका उपाय करते हैं । उन्हें यह विदित नहीं है कि जैसे दुःख क्षणिक है, पराधीन है, इसी प्रकार सुख भी क्षणिक है और पराधीन है । दुःख जैसे आत्माकी विकृत अवस्था है इसी प्रकार सुख भी आत्माकी विकृत अवस्था है । सुख दुःख दोनोंसे रहित एक शुद्ध आनन्द परिणामन होता है वह है जीवका शुद्ध परिणामन । इन विकासोकी ओरसे जब शक्तिका परिचय किया जाना है तो फिर शक्ति विदित होती है । जीवमे आनन्द नामक गुण है । जितने गुण होते हैं वे पदार्थके स्वरूप कहलाते हैं । गुण द्वावत तन्मय है अथवा द्रव्यसे अलग चीज नहीं है । द्रव्यको अखण्ड रूपसे जाना वह द्रव्य है और द्रव्यको खण्ड करके याने बुद्धिमे उसके तिर्यक् अश कल्पनायें करके जब जाना भावकी दृष्टिसे तो वह गुण कहलाता है । आत्मामे आनन्द नामका गुण है जिस गुणका परिणामन है आनन्द सुख व दुःख । सुख और दुःख तो विकृत परिणामन हैं, हेय तत्त्व है और आनन्द आत्माका विशुद्ध परिणामन है ।

जीवकी क्रियावती शक्तिका कार्य—आत्मामे कोई भी प्राणी जब यहाँसे किसी दूसरे नगरको जाता है तो शरीर जा रहा है, यह भी विदित हो रहा है और आत्मा भी साथ जा रहा है । उसमे क्रिया होती है । यही बैठे हुए हाथ पैर हिलाना अथवा कोई क्रिया करना उसमे भी आत्मप्रदेशमे क्रिया होती है । तो उस क्रियाकी आधारभूत इच्छा भी एक शक्ति है जिसका नाम है क्रियावती शक्ति । सीधा टेढ़ा गोल अटपट किसी भी प्रकार गमन होना यह क्रियावती शक्तिका कार्य है । क्रियावती शक्तिका शुद्ध कार्य तो यो समझिये कि निष्क्रियता है, पर उसमे निकट शुद्ध क्रिया है ऊर्द्धगमन । जब कर्मक्षय होनेपर जीवकी ऊर्द्धगति होती है, एकदम ७ राजू ऊपर जाकर सिद्ध लोकमे विराजमान हो जाता है, या ऊर्द्धगमन क्रियावती शक्तिका शुद्ध गमनरूप परिणामन है । समारी जीव भी कर्मप्रेरित होकर कभी ऊर्द्धगमन करते हैं । जैसे स्वर्गमे जन्म लेना या ऊपरके त्रस स्यावरमे जन्म लेना । इसमे भी ऊपर गया वह जीव, लेकिन उसका वह ऊर्द्धगमन शुद्ध गमनरूप परिणामन नहीं है । जैसे कोई जीव नरक जाय तो वह सीधा नीचे गमन करता है ? कर्मप्रेरित होकर, इसी तरह

लेने वाला ससारी प्राणी ऊर्ध्वगमन करता है वह भी बमप्रेरणासे होता है। उसे स्वाभाविक परिणामन न कहेंगे। और परमार्थतः तो सदा रहने वाला निष्क्रिय परिणामन क्रियावती शक्तिका एक विशुद्ध परिणाम है।

जीवकी योगशक्तिका कार्य—जीवमे क्रिया न करते हुए अथवा क्रिया करते हुए प्रदेशके परिस्पद होनेकी भी शक्ति है। न भी गमन करे, एक ही जगह बैठा है, फिर भी प्रदेश परिस्पद होता है। गमन करते हुएमे भी होता है। इस वृत्ति परिस्पदोके आधारभूत शक्तिका नाम है योगशक्ति। इस योगशक्तिके दो प्रकारके परिणामन है। शुद्ध स्वाभाविक परिणामन तो है परिस्पद रहित रहना, पूर्ण स्थिर रहना और विभावपरिणामन है प्रदेश परिस्पद। अयोग अवस्था १४ वें गुणस्थान एव सिद्ध अवस्थामे रहती है। गमन करते हुए भी अयोग रहे, एक जगह रहते हुए भी अयोग रहे, गमन करते हुए भी योग रहे और एक जगह रहकर भी योग रहे, ये सब विकल्प बन सकते हैं। १४ वे गुणस्थान वाला जीव एक ही जगह है लेकिन योगरहित है। सिद्ध भगवान अनन्त कालके लिए एक ही जगह स्थित रहते हैं और योगरहित है। सिद्ध होनेके लिए जो गमन होता है १४ वें गुणस्थानके अन्तमे एक समयमे ७ राज्ञ प्रमाण गमन कर जाता है, उस समय क्रियावती शक्तिका शुद्ध गमन परिणामन होता रहता है लेकिन योगरहित अवस्था है। यहाँ ससारी जीवमे कोई जीव गमन कर रहा हो तब भी योग है और एक जगह स्थिरतासे स्थित हो तो भी वहाँ योग है। योगशक्ति नाम है आत्मप्रदेशोमे परिस्पद कर देनेकी शक्तिका। यो आत्मामे जितनी शक्तियाँ हैं उन सब शक्तियोंके निरन्तर परिणामन होते हैं। कोई भी गुण परिणामन शून्य नहीं होता। जिन गुणोका परिणामन स्वाभाविक हो रहा है, उन परिणामनोमे अनेक गुणोके परिणामनमें यह विदित नहीं हो पाता कि परिणाम क्या रहा है यह, लेकिन शान्त होना स्थिर होना, निष्क्रिय होना, परिस्पदरहित होना यह भी तो परिणामन है, चाहे स्वाभाविक परिणामन हो अथवा विभावरूप परिणामन हो, परिणामन प्रत्येक गुणका निरन्तर होता रहता है। जैसे दर्शनगुण और ज्ञानगुणमे उपयोग छद्मस्थ जीवोके कहाँ एकमे होगा ? और इसी कारण बताया गया है कि जब ज्ञानोपयोग है तब दर्शनोपयोग नहीं, जब दर्शनोपयोग है तब ज्ञानोपयोग नहीं। तो भले ही उपयोग न हो, कोई एक ही हो, लेकिन ज्ञान और दर्शन शक्तिका परिणामन जीवमे निरन्तर हो रहा है। तो जितनी भी शक्तियाँ हैं वे सब शक्तियाँ निरन्तर परिणामती हैं; तब समझना चाहिए कि द्रव्य तो है वह समग्र आत्मा और गुणपर्याय वाला है, शाश्वत है, उस शाश्वत आत्मामे जो शाश्वत ही रहे ऐसा भेद है, वह गुण कहलाता है और जो विनाशीक हो ऐसा भेद पर्याय कहलाता है।

पुद्गल द्रव्यकी शक्तियाँ और उनके कार्य—गुणोके सम्बन्धमे कुछ और विशेष

जानकारी करनेके लिए एक पुद्गल द्रव्यका उदाहरण लीजिए । पुद्गल द्रव्यमे गुण मुख्य-तया ४ माने गए हैं—रूप, रस, गंध, स्पर्श । शब्दको गुण नहीं कहा है, क्योंकि शब्द पुद्गल मे निरन्तर नहीं होता । जब दो पदार्थोंका सयोग अथवा वियोग होता है तब ऐसा ही निमित्त पाकर वहाँ शब्दकी उत्पत्ति होती है । जैसे रूप पुद्गलमे निरन्तर रहता है । कोई सा भी रूप हो वह है रूपकी पर्याय, पर काला, पीला आदिक रूप जिस रूपशक्तिके परिणामन हैं वह रूपशक्ति पुद्गलमे निरन्तर है, इसी प्रकार खट्टा मीठा आदिक रस जो व्यक्त होते हैं वह परिणामन है । उन परिणामनोके आधारभूत जो शक्ति है उसे रसशक्ति कहते हैं । गंध दुर्गन्ध सुगंध, कम सुगंध है, अधिक सुगंध है, कम दुर्गन्ध है, अधिक दुर्गन्ध है यो नाना परिणामन जिस एक शक्तिके होते हैं उसका नाम है गंधशक्ति । इसी प्रकार रूखा चिकना आदिक स्पर्श, ये परिणामन हैं । ये जिस शक्तिके परिणामन हैं उसका नाम है स्पर्श-शक्ति । यो पुद्गल द्रव्यमे चार गुण कहे गए हैं । रूप गुण—जो चक्षुइन्द्रियसे जाना जाता है वह रूपगुणका कार्य है—जैसे काला, नीला, पीला, लाल, सफेद आदिक । एक आममे काला, नीले, हरा, पीला, लाल, सफेद आदिक ये परिणामन क्रमसे हो गए, पर जिस समय जब जो भी बदल हुई है उस बीच अन्तर नहीं आया । जब नीला आम हरा बन गया । छोटा आम बड़ा होने पर हरा हो जाता है तो नीलाका तो व्यय हुआ और हरेका उत्पाद हुआ, पर यह किसमें हुआ ? कौन बना बिगडा ? रूप गुण । वह रूपगुण चक्षुइन्द्रियसे तो नहीं जाना गया, चूँकि रूप शक्ति है, पर उसका जो व्यक्त रूप परिणामन है नीला पीला आदिक वह चक्षुइन्द्रियसे जाना जाता है । तो जो चक्षुइन्द्रियसे जाना गया है वह है रूप गुणका कार्य । रस गुण—इसका परिणामन है तीखा, मीठा, खट्टा, कडुवा, चरपरा आदिक । तो जो रसनाइन्द्रियसे जाना जाय वह कार्य है रसगुणका । इसके आधारभूत जो रस नामक शक्ति है वह शक्ति रसना इन्द्रियसे नहीं जानी जाती । वह तो मनके उपयोगे द्वारा ज्ञानमे ही आती है । जो उसका व्यक्त परिणामन है वह रसनाइन्द्रिय द्वारा जाना जाता है । रस गुणका कार्य क्या हुआ ? जो भी रसनाइन्द्रिय द्वारा जाना गया । खट्टा, मीठा, कडुवा, चरपरा आदिक होना ये सब रसगुणके कार्य हैं । इसी प्रकार गंधगुणके कार्य वे हैं जो घ्राणइन्द्रिय द्वारा जाने जा रहे हैं । सुगंध दुर्गन्ध नाना प्रकारके फूलोमे सुगंध, तैल आदिक मे सुगंध अथवा मलिन वस्तुओमे दुर्गन्ध जो जानी जा रही है, ऐसा पाया गया सुगंध दुर्गन्ध गंध गुणका कार्य है । गंधशक्ति घ्राणोन्द्रिय द्वारा नहीं जानी गई । वह तो सूक्ष्म है । उस शक्तिके जो व्यक्तरूप परिणामन होते हैं वे घ्राणइन्द्रियसे जाने गए । स्पर्शकी ८ पर्याये हैं—ठंडा, गर्म, रूखा, चिकना, कडा, नरम, हल्का, भारी ।

स्पर्शके प्रकारोंमें मुख्यता व औपचारिकता—इनमेसे ४ परिणामन तो पुद्गलके स्वतः

और प्रत्येक परमाणुमे भी पाये जाते हैं। रूखा, चिकना, टडा गर्म। शेष चार परिणामन ये स्कधोमे ही पाये जाते हैं। जैसे कडा नरम होना। एक पुद्गल परमाणु न कडा रहता है, न नर्म रहता है। जब अनेक परमाणु मिलकर स्कध होते हैं, उन स्कधोमे ही कडा और नरमका भेद होता है। इसी तरह हल्का भारी। परमाणु स्वयं निरपेक्ष है। न वह हल्का है, न भारी है। हल्का भारी सापेक्ष परिणामन है, वह स्कधोमे ही सम्भव है। यह स्पर्शन-इन्द्रिय द्वारा जाना जाता है, ये स्पर्श गुणके कार्य हैं। तो जैसे पुद्गलमे व्यक्त परिणामन और उनके आधारभूत शक्तियाँ ज्ञात होती हैं इसी तरह आत्मामे भी आत्माका व्यक्त परिणामन और आत्माके उन-उन व्यक्त परिणामनोके आधारभूत शक्ति विदित होती है। यो एक अखण्ड अवक्तव्य आत्मनत्त्व इन व्यक्त परिणामनोके आधारभूत शक्तियोंके परिचयसे जान लिया जाता है। जिसको आनन्द चाहिए उसका स्वरूप क्या है, यही बात समझानेके लिए ये सब प्रयत्न किए जा रहे हैं। वह आत्मा गुण पर्याय वाला है और उसकी पर्यायें विनाशीक हैं। गुण शाश्वत हैं, इन सबका यहा परिचय दिया जाता है।

यहाँ एक शका होती है कि जैसे स्पर्शनइन्द्रियसे जाना गया स्पर्श पुद्गलके किसी गुणका कार्य है। रसनाइन्द्रियसे जाना गया खट्टा भीठा आदिक रस पुद्गलके किसी गुणका कार्य है। घ्राणइन्द्रियसे जाना गया सुगंध और दुर्गन्ध पुद्गलके किसी गुणका कार्य है और चक्षुइन्द्रियसे जाना गया काला नीला आदिक रूप पुद्गलके किसी गुणका कार्य है, इसी प्रकार श्रोत्र इन्द्रियसे जो जाना जाता है—क्या जाना जाता है? नाना प्रकारके शब्द, वे शब्द पुद्गलके गुणके कार्य क्यों नहीं बताये गए? इसका समाधान यह है कि यह बात तो सत्य है कि शब्द श्रोत्र इन्द्रियसे जाना जाता है लेकिन शब्द गुण नहीं है और न गुणका कार्य है, किन्तु वह द्रव्य पर्याय है। द्रव्य पर्याय उसे कहते हैं जो द्रव्यके प्रदेशके संयोग वियोग आकार आदिकसे सम्बन्ध रखता है, इसी कारण यह गुण नहीं होता है किन्तु द्रव्यपर्याय होता है। पुद्गलके किसी संयोग वियोगकी स्थितिमें शब्दरूप पर्याय होती है। वह पर्याय किसकी है? भाषावर्गणाजातिकी, पुद्गल द्रव्यकी पर्याय है। यहाँ भी यह समझना चाहिए जैसे दो काठके टुकड़े मिले, उनमे कुछ सघट्टन किया गया तो उस स्थितिमे भी जो शब्दरूप परिणाम है कोई, सो ये दोनो काठ नहीं परिणामे, किन्तु इन दोनो काठोके सघट्टनका निमित्त पाकर भाषावर्गणाजातिके जो और पुद्गल द्रव्य थे उनका शब्दरूप परिणामन हुआ है। तो यह शब्द न गुण है, न गुणका कार्य है। गुण जो भी होता है वह त्रिकाल रहता है, चाहे वह किसी अवस्थामे रहे, चाहे शुद्ध अवस्थामे रहे अथवा अशुद्ध अवस्थामे। जो भी गुण है वह शाश्वत रहेगा, लेकिन शब्द शाश्वत नहीं रहता। भाषावर्गणाजातिके जो पुद्गल हैं सो वे इस जातिके तो अवश्य हैं, पर वहाँ भी शब्द सदा नहीं रहता। वहाँ भाषावर्गणा

जातिके पुद्गलमे ऐसी योग्यता है कि वे शब्दरूप परिणाम जाते हैं, पर शब्द त्रिकाल नहीं रहता, इस कारण शब्द गुण नहीं है और न शब्द किसी गुणकी पर्याय है। हाँ श्रोत्रइन्द्रिय से जाना जा रहा है पर इन्द्रियसे जो कुछ जाना जाता है वस्तुतः वह तो पर्याय है।

अब उसमे यह प्रश्न होता है कि यह किसी गुणकी पर्याय है अथवा नहीं? स्पर्शन आदिक इन्द्रियसे जो भी जाना गया है वह स्पर्शगुण नहीं है, किन्तु स्पर्श गुणकी पर्याय है। श्रोत्रइन्द्रियसे जो जाना गया वह शब्द भी पर्याय है। हाँ इतनी बात और है कि शब्द किसी गुणकी पर्याय नहीं है किन्तु प्रदेशवान् द्रव्यकी पर्याय है। प्रकरण यह चल रहा है कि गुणों के कार्य क्या क्या होते हैं? अब तक जीवद्रव्यके गुणोंके कार्य बताये गए और पुद्गलके गुणोंके कार्य बताये गए। अब शेष जो ६ द्रव्य है उन ६ द्रव्योंके गुणोंकी क्रिया बदलती है। तीसरा द्रव्य है धर्मद्रव्य। धर्मद्रव्य उसे कहते हैं जो जीव पुद्गलके गमनमे हेतुभूत हो। यद्यपि धर्मद्रव्य किसी जीवको प्रेरणा करके चलाता नहीं। किन्तु जीव या पुद्गल जब चल रहे की अवस्था धारण करते हैं तो उस समयमे निमित्त होता है। जैसे मछलीके चलनेमे जल निमित्त है, तो कही जल मछलीको जबरदस्ती नहीं चलाता है, किन्तु मछली जब चलना चाहे, जब अपने चलनेकी क्रिया बनाये तो वहाँ जल निमित्तभूत है सो स्पष्ट ही है। यदि जल न होता तो मछली चल न सकती थी, फिर भी जलने जबरदस्ती मछलीको नहीं चलाया। इसी प्रकार यदि धर्मद्रव्य न होता तो जीव और पुद्गलमे गमन न हो सकता था, फिर भी धर्मद्रव्य जीव और पुद्गलको जबरदस्ती चलाता नहीं है। जब जीव और पुद्गल गमन करे तो उनके चलनेका निमित्त है धर्मद्रव्य। एक विशेष बात यह भी जानें। धर्मद्रव्य निष्क्रिय है, वह क्रियावान् नहीं है, स्वयं नहीं चलता। स्वयं चलकर जीवको चलानेमे कारण नहीं होता। जैसे जल है वह स्वयं नहीं चल रहा, वह तो भरा हुआ है और मछली चलना चाहे तो उसके लिए जल निमित्त है। यद्यपि दृष्टान्तमे जो जल बताया गया है, जल कभी चलता है पर वह चलनेकी स्थिति अलग है। चलनेके कारण मछली चल सकी हो ऐसी बात नहीं है। जल न चले तो भी मछली चलती है। दृष्टान्तमे यह बताना है कि जैसे मछलीके गमनका निमित्तभूत जल स्वयं नहीं चल रहा, चलकर मछली को चलानेमे निमित्त नहीं बन रहा, वह तो स्थित है, उसका निमित्त पाकर मछली अपना गमन कर रही है। यो ही धर्मद्रव्य निष्क्रिय है। उसमे क्रिया किसी प्रकार नहीं है, स्वयं नहीं चलता है धर्मद्रव्य, फिर भी जीव पुद्गलके चलनेमे धर्मद्रव्य निमित्त होता है, इस कारण धर्मद्रव्यका कार्य गतिहेतुत्व हुआ। जीवपुद्गल गमन करे तो उनके गमनमे कारण हुआ, बस यह धर्मद्रव्यका कार्य है अथवा यो समझिये कि धर्मद्रव्यको जो कार्य बताया गया है वह आपेक्षिक धर्म है, यह गुण भी आपेक्षिक है। जीव और पुद्गलके गमनमे निमित्त

होना यह धर्मद्रव्यकी एक विशेषता है। इस ही विशेषताको लेकर गतिहेतुत्व द्रव्यका गुण बताया गया है। विशेषता तो है ही इस दृष्टिसे यह गुण उसमें है लेकिन दृग्गरे पदार्थका नाम लेकर जीव और पुद्गलके चलनेकी बात कहकर यहां स्वरूप दिखाया गया धर्मद्रव्यका, यो धर्मद्रव्यका गुण अपेक्षित होकर वर्णनमें आ रहा। पर धर्मद्रव्यमें यह एक असाधारण विशेषता है कि किसी अन्य द्रव्यमें नहीं पायी जाती कि जीव और पुद्गलके चलनेमें निमित्त होना। धर्मद्रव्य अमूर्तिक है, उसमें रूप, रस, गंध, स्पर्श नहीं है। और यह लोकाकाशमें पूर्णतया व्याप्त है, ऐसा नहीं है कि इस लोकाकाशका कोई भी प्रदेश धर्मद्रव्यसे अस्पृश्य रहा हो। तो धर्मद्रव्य चूंकि लोकाकाशमें सर्वत्र व्यापक है और उसका जो अगुल्लघुत्वगुणके कारण परिणामन है वह परिणामन एक है, इस कारण धर्मद्रव्य अखण्ड एक द्रव्य है।

द्रव्यका चौथा प्रकार है अधर्मद्रव्य। अधर्मद्रव्यमें गुण है स्थितिहेतुत्व। उस गुण का कार्य क्या है? उसके सम्बन्धमें कहते हैं। स्थितिहेतुत्वका अर्थ है कि जीव और पुद्गल चलते हुए जब ठहरें तो उनका इस अवस्थितिमें निमित्त होता है। यह बात अधर्मद्रव्यमें पायी जाती है। एक ऐसी नीति बना लें कि किसी भी पदार्थमें यदि कोई विभिन्न कार्य हो रहा है, बदलकर कार्य हो रहा है तो वहां कोई परद्रव्य निमित्त अवश्य होता है, क्योंकि जो बदल बदल कर कार्य होता है वह कार्य है आपेक्षिक विनाशीक परनिमित्तसे होने वाला। वहां दूसरा कोई द्रव्य निमित्त होता है तो जब जीव पुद्गल अभी चल रहे थे और चलते हुए अब वे ठहर रहे हैं तो ठहरना एक नया कार्य है और ठहर कर ठहरे ही रहे सो नहीं, फिर चल भी देते हैं। तो यह ठहरना एक विनाशीक अवस्थिति है। तो जब जीव पुद्गल चलकर ठहरता है तो वहां अधर्मद्रव्य निमित्त होता है। तो जीव पुद्गल जब ठहर रहे हैं तो उनके ठहरनेमें अधर्मद्रव्य निमित्त होता है, यही अधर्मद्रव्यका कार्य है।

इस विषयको समझनेके लिए एक यह दृष्टान्त ले कि जैसे चलते हुए मुसाफिरको ठहरानेमें पेड़की छाया निमित्त रहती है तो वहां देखो वृक्ष चलकर स्वयं नहीं ठहरा रहा। वह तो जहाँ है वहाँ ही है। और चलकर ठहरानेकी प्रेरणा करे वह वृक्ष सो भी बात नहीं है और एक जगह स्थित होकर भी वृक्ष मुसाफिरको ठहरानेकी प्रेरणा करे सो भी बात नहीं। जितने मुसाफिर रास्तेसे चल रहे हैं, क्या वह वृक्ष सभीको पकड़कर रोक रहा है? नहीं। उन मुसाफिरोंको ठहरनेकी इच्छा होती है और वे ठहरनेका यत्न करते हैं तो वहाँ वह वृक्ष निमित्त है। जैसे गर्मीके दिनोमें कोई मुसाफिर चल रहे हैं, उन्हें संताप हो रहा है। नीचेकी जमीनसे भी और ऊपरकी धूपसे भी, ऐसी स्थितिमें वे ठहरना चाहते हैं, पर यो ही कही मैदानमें ठहरते हुए न देखा होगा। वहाँसे तो भागनेकी कोशिश करते हैं। चलते हुएमें रास्तेमें कोई वृक्ष निकटमें ही मिल गया तो वहां वे मुसाफिर ठहर जाते हैं। चलते

हुए मुसाफिर जब ठहरनेका भाव करे, प्रत्यन करे तो उनके ठहरनेमे जैसे वृक्ष निमित्त होता है इसी प्रकार जब चलते हुए जीव पुद्गल जब ठहरते है तो उनके ठहरनेमे अधर्मद्रव्य निमित्त होता है। इस निमित्तको इस तरहसे पहिचान ले कि जैसे कोई धूपमे चलने वाले मुसाफिर यदि उन्हे वृक्षकी छाया मिल जाय तो वहाँ ही ठहरते है, धूपसे व्याकुल होकर धूपमे ही नही ठहरते, यदि वृक्ष न होता तो मुसाफिरोका ठहरना न बनता। यो ही समझिये कि यदि धर्मद्रव्य न होता तो जीव पुद्गल ठहर नही सकते थे। दृष्टान्तमे भी इतनी बात जान लेनी चाहिए कि कोई मुसाफिर धूपसे व्याकुल होकर वृक्षके नीचे यदि ठहर रहा है तो उस ठहरने मे निमित्त तो अधर्मद्रव्य ही है। कही ऐसा नही है कि इस दृष्टान्तमे उनके ठहरनेमे निमित्त वृक्ष है, इसके आगे कुछ बात नही है। वहा भी निमित्त अधर्मद्रव्य है और वृक्ष आश्रयभूत है। ऐसे ही धर्मद्रव्यके दृष्टान्तमे भी समझना चाहिए कि मछलीके चलनेमे जल निमित्त है ऐसा कहा गया है। सो ऐसा नही है कि मछलीके चलनेमे जल निमित्त है, इसके आगे और कुछ नही है। उसके चलनेमे भी धर्मद्रव्य निमित्त है और जल एक आश्रयभूत है। धर्म अधर्म द्रव्य समस्त लोकाकाशमे तिलमे तैलकी तरह व्याप्त है। बीचमे कोई प्रदेश धर्म और अधर्म द्रव्यसे सूना हो जाय, ऐसा नही है। अब इसी धर्मद्रव्यके कार्यको एक निरपेक्ष दृष्टिसे देखा जाय तो मालूम होता है कि यह स्थिति हेतुत्वगुण अधर्मद्रव्यका जो बताया गया वह आपेक्षिक धर्म है। किसी जीव पुद्गलका नाम लेकर, उसका सम्बन्ध बताकर कहा गया है, फिर भी यह विशेषता तो अधर्म द्रव्यमे है ही कि जीव पुद्गल जब ठहरे तो उनके ठहरनेमे ये निमित्त बने ऐसी विशेषता अधर्म द्रव्यमे है ही। इस कारण यह असाधारण गुण है। और इस असाधारण गुणका कार्य है जब जीव पुद्गल चलकर ठहरते है तो उन ठहरना वस्तुतः अधर्मद्रव्यका कार्य अधर्मद्रव्यका अगुरुलघुत्व गुणके कारण जो सद्गुण हानि वृद्धिरूप परिणामन चलता रहता है वह ही वास्तविक कार्य है, पर उसका व्यक्त रूप क्या है, इसके समझे बिना द्रव्यके विषयमे स्पष्ट जानकारी नही हो पाती, अतएव इस आपेक्षिक धर्मों द्वारा उसका कार्य बताया गया है।

५ वी जातिका द्रव्य कहा गया था आकाश द्रव्य। आकाश द्रव्यका असाधारण गुण है अवगाहनहेतुत्व। इस गुणका कार्य क्या है, इस सम्बन्धमे अब कुछ वर्णन करते हैं। आकाशका गुण बताया गया है कि समस्त द्रव्योके अवगाहनके हेतुभूत होता है, तो आकाशमें यह विशेषता है कि समस्त द्रव्योको अवगाह दे सके। यह असाधारण गुण है आकाशका, क्योंकि यह विशेषता अन्य द्रव्यमे नही पायी जाती है। कभी ऐसा भी विदित होता है कि एक घडेमे राख भरी हैं, उसीमे पानी भर दिया गया, उसीमे कुछ सूइया डाल दी गई। अब कोई यह शंका कर सकता है कि देखो सूईका अवगाह उस पानीमे हो गया, उस राखमें

हो गया, लेकिन वहाँ भी आकाश है और परमार्थतः आकाशमे सबका अवगाह है। आकाश के जिन प्रदेशोमे राख रखी है उन्ही प्रदेशोमे पानी भी समा गया। यह राखकी विशेषता है कि उसका प्रतिबन्ध नहीं किया, मगर अवगाहन दिया आकाशने ही। तो आकाशद्रव्यका कार्य हुआ सब द्रव्योको अवगाह देना। यद्यपि समस्त द्रव्य अपने क्षेत्रकी अपेक्षासे अपने अपने स्वरूपमे ही हैं, अपने ही प्रदेशमे है, लेकिन परक्षेत्रकी अपेक्षासे देखा जाय तो वे सर्व-द्रव्य आकाशके प्रदेशके स्थानपर ही है।

जैसे आकाश प्रदेशी है इसी प्रकार जीव भी प्रदेशवान है। जीवमें भी निजके प्रदेश है। यह जीव भी तो स्वयं अपने आपमे कोई विस्तार लिए हुए है। तो जीव अपने प्रदेशमे रह रहा है। परमार्थतः तो यह बात है किन्तु जब परद्रव्यकी ओर दृष्टि देते हैं तो यह बात भी सिद्ध है कि यह जीवद्रव्य आकाशमे रह रहा है, ऐसे ही समस्त पदार्थ अपना अपना प्रदेश रख रहे हैं। जो एक प्रदेश पदार्थ है वह एक प्रदेशमे ही है, अपने स्वक्षेत्रकी अपेक्षासे जो असंख्यात प्रदेश है वे अपने ही उन असंख्यात प्रदेशोमे रह रहे हैं। जो अनन्तप्रदेशी है आकाश वह अपने अनन्त प्रदेशोमे रह रहा है। तो सभी पदार्थ स्वक्षेत्रकी अपेक्षासे अपने अपने प्रदेशमे ही रहते हैं, फिर भी परक्षेत्रकी अपेक्षासे देखा जाय तो वे सभी पदार्थ आकाश के प्रदेशके स्थानपर हैं। आकाशको छोड़कर अन्यत्र कहीं भी नहीं हैं। अभी तक जो धर्म-द्रव्य, अधर्मद्रव्य और आकाशद्रव्य इन तीन अजीवोका वर्णन किया, जीव भी अमूर्तिक है और आगे जो कालद्रव्य कहा जायगा वह भी अमूर्त है, लेकिन अमूर्त होनेपर भी इन अमूर्त द्रव्योमे से सबसे अधिक परिचय हम आपको जीवद्रव्यका है। कारण यह है कि हम आप स्वयं जीव हैं, अपने आपपर अवस्थायें बीतती है, उनका अनुभव होता है इसलिए अपने आपका परिचय सुगम हो जाता है। तो अमूर्तद्रव्योमे अपेक्षाकृत स्पष्ट परिचय जीवद्रव्यका होता है, उसके बाद कुछ परिचय हो सकता है आकाशद्रव्य है। आकाशद्रव्य अमूर्त है, वह किसी इन्द्रिय द्वारा ग्राह्य नहीं है, फिर भी सबकी प्रतीतिमे है कि यह आकाश है। है और उसे यह आसमान है, यह पोल है आदिक शब्दोसे लोग बता सकते हैं। उस आकाशद्रव्यका काम है स्थान देनेका। एक दृष्टिसे देखा जाय तो यह अवगाहनहेतुत्व भी अपेक्षक धर्म है। पर-द्रव्यका नाम लेकर जो जीव पुद्गल आदिक द्रव्योको अवगाह देवे, ऐसा सम्बन्ध बनाकर आकाशका धर्म बताया गया है अतएव अपेक्षक है, फिर भी यह विशेषता आकाशमे ही पायी जाती है, अन्य पदार्थोमे नहीं, यह बात भी तो तथ्यसे अलग नहीं है, इस कारण अवगाहन हेतुत्वकी विशेषता आकाशद्रव्यमे है, इस कारण आकाशद्रव्यका असाधारण गुण अवगाहन हेतुत्व है।

अब छठवीं जातिका द्रव्य बताया गया है कालद्रव्य। कालद्रव्यका गुण है परिणामन

हेतुत्व । इस परिणामनहेतुत्व गुणका कार्य क्या है सो सुनो । कालद्रव्य परिणामन हेतुकरूप है योने कालद्रव्य जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल, सभी द्रव्योंके परिणामनमे निमित्तरूप है । इस कारण कालद्रव्यका कार्य परिणामनमे हेतुभूत होना है, यद्यपि परमार्थिकता यह है उपादान दृष्टिसे कि सभी द्रव्य अपने ही उपादानसे अपना परिणामन करते हैं, किसी अन्य पदार्थकी परिणामनसे कोई अन्य नहीं परिणामता । तो भी सभी द्रव्य जब परिणाम रहे है तो वहाँ परिणामते हुए जीव पुद्गल आदिकके परिणामनमे कालद्रव्य निमित्तरूप है । कालद्रव्यके सम्बन्ध आदिक पर्यायका निमित्त पाकर जीवादिक द्रव्य परिणामन किया करते है । यह सब निमित्त होना उदासीनरूप है, इसमे प्रेरणा नहीं भूलक रही । इस कारण कुछ ऐसा विचार होने लगता है कि इसमे निमित्त क्या होगा ? क्या किया कालने ? लेकिन मोटे रूपसे भी देख लो कि यदि समय न गुजरे तो परिणामन तो न होता ।

कोई बच्चा है और १०-१५ वर्ष बाद जवान होगा तो १०-१५ वर्षका समय गुजरना उसके जवान होनेमे निमित्तभूत है या नहीं ? यो मोटेरूपसे भी समझा जा सकता है । सूक्ष्मरूप तो यह है कि प्रत्येक निरंश समयका निमित्त पाकर प्रत्येक द्रव्य अपने निरंश एक समयका परिणामन करता रहता है । यह कालद्रव्य लोकाकाशके एक-एक प्रदेशपर एक-एक अवस्थित है । काल बहुप्रदेशी नहीं होता और एक प्रदेशपर बहुत कालद्रव्य भी नहीं है । अपनेसे सम्बन्धित संसर्गके आये हुए पदार्थोंके परिणामनमे निमित्तभूत होते है किसी भी द्रव्यके परिणामनमे निमित्तभूत नहीं, किन्तु द्रव्यका परिणामन अन्य द्रव्यके परिणामनमे निमित्तभूत है । यहाँ एक यह बात विशेष समझना है कि आकाशद्रव्य अनन्तप्रदेशी है । लोकाकाशके बाहर भी आकाश है । वहाँ कोई यह जिज्ञासा करे कि कालद्रव्य तो लोकमे ही पाये जाते है फिर अलोकमे रहने वाले आकाशका परिणामन कैसे होगा ? उत्तर यह है कि आकाश अखण्ड है, एक ही । किसी भी एक पदार्थके परिणामनके लिए निमित्तभूत पदार्थ होना चाहिए । परिणामन उसका फिर सबमे होगा । तो चूँकि आकाश अखण्ड है और लोकाकाशमे कालद्रव्य पाये जाते है, उन कालद्रव्योंका निमित्त पाकर अर्थात् समय परिणामनका निमित्त पाकर आकाश परिणामन करता है, तो चूँकि वह अखण्ड है इस कारण उसमे यह बात न बनेगी कि इस लोकाकाशमे तो परिणामन करे और अलोकाकाशमे न करे । वस्तुतः आकाशके दो भाग नहीं है—लोकाकाश और अलोकाकाश । आकाश तो अविभक्त अखण्ड एक है । हम यह निरखकर कि जितने स्थानमे जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म और कालद्रव्य पाये जा रहे है वह तो लोकाकाश है, इससे बाहर अलोकाकाश है । यह उपचरित भेद है । आकाश तो वस्तुतः अखण्ड है और कालद्रव्यके परिणामनका निमित्त

पाकर वह समस्त एक अखण्ड आकाश परिणामन करता है ।

पूर्ववत् यहा भी यह विशेषता जानना है कि कालद्रव्य अन्य द्रव्योंके परिणामनमे निमित्त हो रहा है तो यह कथन आपेक्षिक धर्मके माध्यमसे है । परपदार्थोंका परिणामनका जो हेतु है सो कालद्रव्य है । यद्यपि आपेक्षिक दृष्टिमे यह कथन बना, फिर भी दो बातें यहा जाननी है—पहिली तो यह कि समस्त द्रव्योंके परिणामनमे निमित्त हो सके ऐसी विशेषता कालमे ही है अन्यमे नहीं है । तो यो यह विशेषता कालमे ही तो पायी गई, सो यह एक असाधारण धर्म है । दूसरी बात यह है कि कालद्रव्य भी स्वयं ही निरन्तर परिणामन करता रहता है सत् होनेसे । तो उस कालद्रव्यमे परिणामनका कारण निमित्तरूपसे यही कालद्रव्यका परिणामन है और उपादान भी यही है । तो यो कालका निमित्तभूतपनेका असाधारण गुण पाया जाता है और द्रव्य प्रत्येक साधारण और असाधारण धर्मसे युक्त होता है । कोई एक साधारण धर्ममे तन्मय हो, ऐसा नहीं अथवा साधारण धर्मसे तो रहित हो और असाधारण धर्मको लिए हुए हो, ऐसा भी नहीं है । अब कालद्रव्यके गुणका कार्य यहाँ बताया गया है कि समस्त द्रव्योंके परिणामनमे हेतुभूत होना । यो इस परिच्छेदमे गुण और गुणोंके कार्यका सक्षिप्त दिग्दर्शन कराया गया है ।

सर्वप्रथम बात यह चली थी कि आनन्दका उपाय जाननेके लिए आनन्दके स्वरूपकी और आत्माके स्वरूपकी पहिचान कर लेना आवश्यक है । उसी सिलसिलेमे यहाँ यह दर्शन किया जायगा कि आत्माका स्वरूप क्या है ? आत्माका यथार्थ स्वरूप जो उसका सहज स्वभाव है, प्रत्येक वस्तुका यथार्थ स्वरूप वह है जो उसका सहज स्वभाव है । जबसे वस्तु है तबसे जो हो उसे सहज कहते हैं । सह जायते इति सहज । जो सत्त्वके साथ ही उत्पन्न हुआ हो वह सहज है, सत्त्व है अनादि । तो वह भाव भी अनादिसे है । यो अनादिसे आत्मामे तन्मय रहने वाला जो भाव है वह जीवका स्वरूप है । अब ऐसा भाव खोजिए क्या है ? उन पदार्थोंके नातेसे जो भाव सहज मिले वह जीवका स्वरूप है । यद्यपि पदार्थोंके नातेसे ६ साधारण धर्म भी सहज हैं—अस्तित्व, वस्तुत्व, द्रव्यत्व, अगुरुलघुत्व, प्रदेशवत्त्व और प्रमेयत्व, लेकिन उनका तो पदार्थपनेसे नाता है । जीव, व्यवितसे नाता नहीं है । हालांकि वह जीव व्यक्ति उस पदार्थसे अलग नहीं है, पदार्थपना और जीवपना उसमे एक है, लेकिन पदार्थ तो जीवके अतिरिक्त अन्य भी होते हैं । इस व्याप्यव्यापक भावका भेद है, ऐसा भाव । ऐसा सहज स्वभाव जो जीवमे ही पाया जाय, अन्य पदार्थोंमे न पाया जाय वह भाव है जीवका स्वरूप । वह स्वरूप है चैतन्य भाव । सामान्य, चैतन्य । ज्ञान दर्शन स्वरूप । वह जीवका यथार्थ स्वरूप है । यद्यपि जीवमे अनेक बातें हैं, विकार भी होते हैं और वे विभिन्न प्रकारके होते हैं, अनेक परिणामन होते हैं आकारकी दृष्टिसे और परिणामन पृथक्-पृथक् गुणोंकी दृष्टि

से, और परिणामन लिया। यहाँ विभावपरिणामनकी तो बात ही क्या, कोईसा भी परिणामन परिणामनके नातेसे वह स्थायी नहीं है, अतएव परिणामन जीवका यथार्थस्वरूप नहीं है। परिणामन जीवमे है पर जीवका यथार्थस्वरूप जिसका लक्ष्य करके संसारके सकट टल जायेंगे। सब संकटोका मूल मोह मिथ्याभाव भी टल जायगा। वह स्वरूप है चैतन्यभाव। यदि अपने जीवनको सफल करना है तो एक यह निर्णय रखना होगा कि मेरा काम तो केवल अपने सहज ज्ञानमे ले लेना और उसमे ही तृप्त रहना, बस यही एकमात्र काम मेरा रह गया है, बाकी काम सब असार है।

उपलब्ध बुद्धिका आत्महितमें उपयोग करनेका अनुरोध—देखिये ज्ञान पाया है, विद्वत्ता पायी है, अच्छी बुद्धि पायी है तो उसकी सफलता ज्ञानमग्नतारूप कामके कर लेनेमे है। दुनियाको हम कुछ बता दें, दुनिया भी मेरे वारेमे कुछ समझ जाय, बहुतसे जन मेरा परिचय पा ले अथवा मेरेसे उनका कुछ लगाव बन जाय, स्नेह बने, ये सारी बातें उसके लिए बेकार है, क्योंकि इतने बड़े भारी लोकमे जो ३४२ घनराज्जु प्रमाण है, यह वर्तमान, यह क्षेत्र, ज्यादाहसे ज्यादाह जहाँ तक यश फैल सकता है वह भी सारा क्षेत्र क्या है? यह तो समुद्रके एक बिन्दुकी तरह है। फिर भी इस क्षेत्रका कोई विश्वास नहीं है। उस यशका भी विश्वास नहीं, उसमे भी हानि, वृद्धि और गुण उसके बदले अपयश भी। तो क्या सार रखा है यहाँ किन्ही अन्य कामोमे? उसके करने योग्य काम केवल अपने सहज चैतन्यस्वरूप का ज्ञानमे लेना, स्वानुभव करना, बस यही मात्र मेरा काम है जो कि सारभूत है, हितकारी है। अन्य काम तो उसके लिए काम ही कुछ नहीं है। यह निर्णय होना चाहिए। हम अपने निर्णयपर कितना अटल रह पाते हैं यह इसके बादकी बात है। अटल न रह पाये, ऐसा कुछ कारण है, तो इसके मायने यह नहीं हुआ कि निर्णय भी क्यों करे उसका, जिस बातपर अटल नहीं रह सकते। अटल रहनेका कारण निर्णय होगा। अटलके बाद निर्णय नहीं, किन्तु अटलताके लिये निर्णयना पहिले आयगा। तो यह निर्णय करना आवश्यक है कि मैं अपनेको समझ लूँ कि मैं केवल एक सहज चैतन्यस्वभावी हूँ। यही मेरा सत्यस्वरूप है, मेरा सर्वस्व यही है, इसमे ही मेरा काम है, इसमे ही मेरा वैभव है। इतने तक ही मेरा सम्बन्ध है, इससे बाहर कुछ भी बात नहीं है, यह निर्णय होना चाहिए अटल और इस निर्णयमे लौकिक जनोके द्वारा मानी हुई कोई सम्पदा भी मिटे, उसमे खुश होना चाहिए।

आत्मयाथात्म्यपरिचयकी महिमा—जीवके यथार्थ स्वरूपके परिचयका कितना महत्व है? सारे संकटोसे दूर हो जानेका यही कारण बनता है। तो जात हुआ होगा आत्माका यथार्थ स्वरूप सहज चैतन्यभाव, जिसके सम्बन्धमे कुछ थोड़ी सी बात कही गई, लेकिन इतना सुनने और बोलनेके बाद भी अनेक लोगोके चित्तमे यह बात आती होगी कि

यह तो केवल बात ही बात कही गई है, केवल कहना मात्र है। उसका अभी स्पष्ट बोध तो हुआ नहीं कि आत्माका यथार्थ चैतन्यस्वभाव क्या है? तो भाई स्पष्ट बोध तो अनुरूप पुरुषार्थ करके उस चैतन्यस्वभावके अनुभव करनेमें होगा। जैसे कोई पुरुष किसी अच्छी मिठाईकी प्रशंसा करे और हर तरहसे उसका स्वरूप समझाये, उसके खानेमें जो आनन्द आता उसका भी वर्णन करे तो उतना वर्णन सुननेके बाद भी उस श्रोताकी समझमें उस मिठाईका या भोज्य पदार्थका स्पष्ट ज्ञान कुछ नहीं हो पाया और बल्कि वह तरसने लगा और अपना एक क्लेश और बढ़ा लिया। उसका स्पष्ट बोध कुछ नहीं हो पाया। कैसे हो स्पष्ट बोध? उसका तरीका यह है कि वह चीज उसे दे दे और वह खाये। ख़ाबर स्पष्ट ज्ञान वह करेगा कि इसका यह रस है। तो ऐसा स्पष्ट ज्ञान कही बातोंमें आ सकेगा? खाने का स्पष्ट ज्ञान कि कैसा रस है, उसका स्पष्ट परिचय क्या खाये बिना केवल बात बातके करनेमें आ जायेगा? यहाँ तो मान लिया जायेगा कि नहीं आ सकता। वस ऐसी ही बात यहाँ भी समझिये कि आत्माके उस सहज चैतन्यके स्वभावके अनुभवकी बात स्पष्ट परिचय अनुभवसे ही आ सकेगी, उस समता समाधि भावमें ही आ सकेगी। उसका अन्य उपाय नहीं है। अन्य उपाय तो उसकी तैयारीके लिए है। मैं अपने उस ज्ञानस्वभावको धीरेसे ज्ञानमें लूँ, खड़बड़ करके नहीं लिया जा सकता। उसका कोई अन्त रास्ता है जिसका नें ओर है, नें छोर है, ऐसे इस भीतरी रास्तेसे इस ज्ञानोपयोगको ले जाकर उसे स्वानुभवको ग्रहण कर लें यह बात बातोंसे न बनेगी। यह पौरुषसाध्य है, फिर भी उस अनुभवका हम आगम करे अर्थात् शब्दों द्वारा, युक्तियों द्वारा हम अपनी समझ बनाये यह तो करना ही होगा और करते ही है। साथ ही हम उसका निगम बनायें तो अपने आपके ही कुछ प्रयोग से अपने ही उस भीतरी पौरुषसे उसके कुछ-कुछ स्वादका अंदाजा करने लगें, यह तो करना ही होगा। यहाँ तीन बातें हैं आगम, निगम और अनुभव। आगम तो शाब्दबोधसे अधिक सम्बन्ध रखता है अथवा युक्तियोंसे सम्बन्ध रख रहा है और निगम अपने आपके अन्तरङ्गमें उसका एक दृढ परिचय बने, उससे सम्बन्ध रखता है। और स्वानुभव तो एक रस हो करके एक जानत परिणामन हुआ उससे सम्बन्ध रखता है। तो हमें आगम और निगम करनेका तो काम है ही है। उसके बिना हम स्वानुभवमें पहुँच न सकेगे। तो चूँकि ये सब बातें अपने चैतन्यस्वभावके जानने पर ही हो सकेगी, अतः उसके परिज्ञानका तो पौरुष करना ही चाहिए।

धर्मदर्शनपौरुष—देखिये। यहाँके सर्वसमागम असंसार है, मेरे हितरूप नहीं है। उन सब समागमोंके बीच रहकर उनमें मौज मगाना, यह तो अपने जीवनके अमूल्य क्षणोंको व्यर्थ खोना है। लेकिन जब शक्ति नहीं है निरन्तर स्वानुभव कर सकनेकी तो इन

बेकार बातोंमें से भी छंटनी करनी पड़ती है कि कौनसी बात अधिक बेकार है और कौनसी बात कम बेकार है और कौनसी बातें हमें हितकारी तत्त्वकी ओर ले जानेकी पात्रता बनाये रख सकने वाली है ? बस इसी छंटनीके आधारपर लोकव्यवहारका धर्म चलता है । धर्म तो वास्तवमें यह समाधिभाव ही है, पर नहीं बनता है तो क्या करना ? वहाँ विवेककी आवश्यकता होती है । यहाँ आत्माके स्वरूपकी बात चल रही है ।

आत्माका स्वरूप है सहज चैतन्यस्वभाव । यह स्वभाव शाश्वत रहता है । जबसे जीव है तबसे ही जीवका स्वभाव है, जब तक जीव है तब तक जीवका स्वभाव है, अनादिसे है, अनादिसे ही यह चैतन्यस्वभाव है, जीव अनन्तकाल तक है, अनादिकाल तक ही यह चैतन्य स्वभाव है । यद्यपि आज भी और आजसे पहिले विभाव परिणामनमें ही यह जीव रह रहा, किन्तु चैतन्यस्वभाव शाश्वत रहा । जब विभाव परिणामन हो रहे हैं तब भी शाश्वत स्वभाव है, जब स्वभाव परिणामन होता है तब भी यह चैतन्यस्वभाव शाश्वत है । इसके मर्म तक जब पहुँचते हैं तो एक दृष्टि कहती है कि इस स्वभावका तो परिणामन भी नहीं हुआ । जब उस वस्तुके सर्वस्वरूपकी ओर दृष्टि करते हैं तब दृष्टि कहती है कि परिणामन बिना कोई सत् ही नहीं होता । यह भी परिणाम रहा है, गुणी विभावरूप परिणामा है तो कोई स्वभावरूप परिणामता है । यहाँ एक दृष्टान्त लीजिए । जैसे जलको अग्निके सम्बन्धसे गर्म कर लिया गया । गर्म कर लेने पर भी जब जलके स्वभावकी हम चर्चा करते हैं, दृष्टि करते हैं तो क्या कहा जायगा, क्या समझमें आयगा, क्या जलका गर्म होना स्वभाव है ? गर्म हुए जलमें भी जलके स्वभावकी दृष्टि करते हैं तो समझ यही बनती है कि स्वभाव तो इसका ठंडा है । अब यह बतलावो कि जलका जो स्वभाव है वह गर्म हालतमें मिट गया कि है ? अब यहाँ दो दृष्टियोंसे इसके उत्तर आ जाते हैं । एक दृष्टि आयी कि गर्म होनेपर भी जलका स्वभाव मिटना नहीं है, अंतरङ्ग है । उससे कुछ बहिरङ्ग दृष्टि होनेपर जब सर्वतोमुखी निरीक्षण होता है तो कहा जायगा कि हाँ वह स्वभाव इस समय गर्मरूपमें व्यक्त हुआ है ।

जाननेका प्रयोजन जानना ही रहनेमें आकुलतासे छुटकारा—अब क्या है काम ? सब कुछ जानकर सब दृष्टियोंसे सारे निर्णय करके जो एक वास्तविक है, वस उसको जान लीजिए । देखिये—जाननेका प्रयोजन जानना ही है और कुछ नहीं । जब लोग जाननेका प्रयोजन जाननेके अलावा और कुछ बनाते हैं तब वे आकुलतामें पड़ जाते हैं । जैसे घरके बच्चोंको जाना तो जान करके उसका प्रयोजन क्या बना ? कोई उनका उद्धार, उत्थान, विकास, लोककी बात यह यो बने, यह धनी बन जाय, यह सुखमें रहे, यह मेरे काम आयगा आदिक विषय उठते हैं तो उन्होंने जाननेका प्रयोजन जाननेके अलावा कुछ और बना डाला । वही कारण है कि उनके बलेश रहता है । और जाननेका प्रयोजन यदि जानना मात्र रहे

तो वहाँ क्लेश नहीं। तो परमार्थपथमे निरखिये—हम अपने आत्माके इस यथार्थस्वरूपको जान रहे हैं। उस जाननेका प्रयोजन क्या है? बस यह जानना ही रहे और कुछ नहीं। इसके ही निकट बाहरकी बात देखिये—जो जानने का इतना भी प्रयोजन बनायें कि जान करके अब समझावो दूसरोको, बस लो इतनेमे भी एक संकट तो आ ही गया। इतनेमे भी बाह्यमे तो यह भाँकने ही लगा। अपने आपसे तो कुछ च्युत ही हुआ। इतना तक भी प्रयोजन न होना चाहिए। अब ये बातें श्रद्धामे तो पूर्ण हैं किसी भी ज्ञानी संतके, परन्तु आचारमे, प्रयोगमे इतना नहीं कर पाते हैं।

कुछ स्थितियाँ ऐसी हैं कि नहीं कर सकते कुछ, लेकिन उद्देश्य लक्ष्य श्रद्धा तो यथार्थमे यही होनी चाहिए। और होती है ज्ञानी संतके कि सब कुछ जाननेमे तो आयगा ही, इसे रोक नहीं सकते, क्योंकि आत्मा ज्ञानस्वरूप है और ज्ञानका यही कार्य है कि इसमे ज्ञेयाकार हो, जानन बने, इस जाननको रोक नहीं सकते। जब विशुद्ध परिणति होती है, उत्कृष्ट विकास होता है तो सारा विश्व जाननेमे आता है, लेकिन सिद्ध भगवन्त भी सारे विश्वको जानते हैं, उनके जाननेका प्रयोजन बस जानना जानना है और कुछ नहीं। अरहतदेव जानते हैं सारे विश्वको, उस सबके जाननेका प्रयोजन क्या है? जानन ही जानन। उनकी यह बात हमें स्पष्ट समझमे आती है क्योंकि वे विकल्प नहीं करते, कहीं लगते नहीं, कुछ अन्य बात तही करते, लेकिन यहाँ हम आपको यह बात जरा मुश्किलसी बैठती है कि जाननेका प्रयोजन केवल जानना ही है।

विमोहित बुद्धिको त्यागकर जाननकार्यका प्रयोजन जाननमात्र ही रखनेका अनुरोध—कई लोग तो कहते हैं कि ऐसा जाननेका श्रम ही क्यों किया? जाना और छोड़ दिया। न तो ग्रहण किया, न उसमे प्रतिक्रिया की, न कोई काम बनाया। यह तो बेवकूफी है। इतना जाना, इतना पढ़ा लिखा, इतने विद्वान बने और इतने विद्वान बनकर भी क्या किया? जानना ही रख रहा है। तो मोहियोको ऐसा लगेगा। जो जैसी आदतके लोग होते हैं उनको आदत ही सर्वत्र पसंद है, लेकिन जाननेके अतिरिक्त अन्य कुछ अपना प्रयोजन बनानेमे आत्मा को कोई हित नहीं मिलता। हमें जानना है अपने यथार्थस्वरूपको और जानकर करना क्या है? बस जानना है, और कुछ नहीं करना है। तब फिर दुनियामे हम किसलिए आये? कहाँ आये हैं? हम हैं, अपनेमे हैं, हममे इतना ही सत्त्व है। हम दुनियामे कैसे आये? किसके लिए आये, किसके लिए नहीं आये? तो कुछ यहाँ कर्तव्य भी नहीं किया। हाँ कुछ भी कर्तव्य नहीं। एक अन्त परमार्थ शान्तिके मार्गमे लगे हुए ज्ञानीका यह वृत्तान्त है। सब कुछ जाना, किसलिए जाना? जाननेके लिए जाना। इस ही मे अलौकिक आनन्द है और उत्कृष्ट स्वरूप विकास है। यहाँसे चिगे वहाँ विकास नहीं है, वहाँ सत्य आनन्द नहीं है। यह

बात तो ऐसी हुई है कि खोदा पहाड़ और निकला चूहा । 'हाँ मोहियोंके लिए ऐसी ही बात है, क्योंकि उन्हें अपना बुद्धि इष्ट नहीं मिल रहा है । लेकिन जिनका भवितव्य अच्छा है, ससारसबटोसे छूट जानेका जिनका समय आया है, जिनका पूर्ण कल्याण होने वाला है उनकी स्थिति ऐसी ही है कि उनका जानना केवल जाननेके लिए ही हो रहा है, अन्य कोई प्रयोजन नहीं है । अन्य जिनका प्रयोजन है वस वे ही ये अनन्त जीव दिख रहे हैं । उनकी कोई कमी तो नहीं है । तो जिस स्वरूपको जाननेकी बात कही जा रही है और जिसको जानकर केवल जाननेका ही प्रयोजन बताया जा रहा वह स्वरूप इस आत्मामे अनादिसे है, अनन्तकाल तक है । विभावरूप परिणामे तब भी यही स्वरूप, स्वभावरूप परिणामे तब भी यही स्वरूप । ऐसे शाश्वत सहज चैतन्यस्वभावका आलम्बन लिया जाय तो वह आनन्द प्राप्त होगा, जिस आनन्दकी इस ग्रन्थमे चर्चा की गई है और जो आत्माके लिए हितस्वरूप है । इसको जानिये और जानते ही रहिये । यह सब सहजवृत्ति है । इसमे ही परमकल्याण है ।

बाह्य समागमोंमें शान्तिकी असंभवता—हम आप सब जीव यह चाहते हैं कि पूर्णतया शान्ति रहे और उस शान्तिके लिए अनेक प्रयत्न करते हैं । पर यह निर्णय रखिये कि शांति हमको मिल सकती है तो हम अपने आपके स्वरूपको सही जाने, और उस आत्मस्वरूप के जाननेमे सन्तुष्ट रहा करे । शान्तिका उपायमात्र एक ही है । आप अनेक काम कर करके निर्णय करलें कि हमको इससे शान्ति मिली या नहीं । बचपनसे लेकर अब तक अनेक कार्य किए गये । जिस अवस्थामे जो कार्य करना था, किया और अब भी किये जा रहे हैं । जिनकी बहुत समयमे आशा रखते थे—बच्चे हुए, संतान हुए, उनके भी संतान हुए, दुकान, मकान भी बने, सारी बातें हुईं पर जहाँ शान्तिकी बात पूछी जाय कि मिला क्या तो उत्तर मिलता है कि कुछ नहीं मिला । भला बड़े बड़े तीर्थंकर चक्रवर्ती जैसे महापुरुष जिनकी भक्तिमे हम अपने जीवनको धन्य समझते हैं उन्होंने सारा वैभव छोड़कर एक आत्मस्वरूपकी ही आराधना की थी तब उनका कल्याण हुआ और इसी कारण हम आप आज उनकी पूजा करते हैं । तो निर्णय रखना होगा कि हम अपने आपमे रमण कर सकें तो शान्ति मिलेगी । बाह्य पदार्थोंमे दिल लगाने से वहाँ शान्ति कभी नहीं मिल सकती । और फिर इसकी साधनाके लिए यह भी निश्चय रखे कि जितने भी बाह्य समागम है वे सब भिन्न हैं और पर हैं, इनसे मेरा सम्बन्ध नहीं, और न इनसे कभी मेरा कल्याण हो सकता है ।

पूजाविधानमें आत्मयाथात्म्यका संकेत—देखिये—भगवानकी पूजामे अथवा भगवानके गुणोंकी पूजामे अथवा भगवानने जो उपाय किए उनकी पूजामे जब हम बोलते हैं—नि शक्ति अङ्गको नमस्कार हो, नि काक्षित अंगको नमस्कार हो, सम्यग्दर्शनके ८ अङ्गोंको नमस्कार हो, सम्यग्ज्ञानके ८ अंगोंको नमस्कार हो और सम्यक्चारित्रके महाव्रत गुप्ति सगितिरूप

१३ अङ्गोको नमस्कार हो । जो गृहस्थजन्त ऐसा पूजन करते हैं उनका आशय क्या है ? उत्कृष्ट कार्य तो यही अगका पालन है, पर हम नहीं कर पा रहे तो हमारी दृष्टि है उसके सत्कारके लिए । उसकी उत्कृष्टता समझनेके लिए हम उन अङ्गोको नमस्कार करते हैं । नमस्कार करनेमें यह आशय बना कि पूज्य तो यह भाव है, हमको तो ऐसा ही होना चाहिए, यह आशय बनता है । तो ये सब बातें हम आपको कब आयेंगी, जब धर्मपालनकी बात व्यवहारमें भी सब सफाई की बात, शुद्धताकी बात, सभीकी सभी बातें उसके अनायास आती हैं । ये अन्तर्वृत्तियाँ उसके प्रकट होती हैं जो अपने आपके स्वरूपको सही समझता है ।

क्षमासे स्वपरहितका शान्त वातावरण—देखिये—क्षमा आत्माका महान गुण है, आत्मा भी तृप्त रहता है, वातावरण भी शान्त रहता है, दूसरे लोग भी प्रसन्न रहते हैं, क्षमाका भी वातावरण है, और उसके विपरीत क्रोधका वातावरण देख लो, खुद जलाभुना रहता है, दूसरे लोग भी हैरान हो जाते हैं, अशान्त वातावरण हो जाता है । क्रोधमें मिला क्या ? लौकिक लाभ भी नहीं है और पारमार्थिक लाभ भी नहीं है, जब कि क्षमामें लौकिक लाभ भी है और अपना पारमार्थिक लाभ भी है । किन्तु वास्तविक क्षमा तब ही हो सकती है जब यह दृष्टिमें आ रहा हो कि सब जीवोंका स्वरूप मेरे ही स्वरूपके समान है । इतनी बात चित्तमें बैठे बिना ढगसे क्षमा नहीं आ सकती । सब जीवोंका स्वरूप उसके समान है इस परिज्ञानसे क्षमाकी ही बात नहीं, सभी गुण आ जाते हैं, वैराग्य भी बढ़ता है । जब देखते हैं ठेलोमें भैंसा जुते हुए है, बड़ा बोझ लादे हुए है, कंधोंसे खून भी निकल रहा है, हाकने वाला चाबुक मार रहा है, वे भैंसे घुटने टेक टेक कर चलते हैं, तो देखिये उन भैंसों को कितना कष्ट है ? किसे कष्ट है ? उस जीवको, जिसका स्वरूप मेरे स्वरूपके समान है । अब देखिये—कुटुम्बकी भाँति विस्तार बन रहा है सब जीवोंका । लोग राग करते हैं और राग करनेकी आदत पड़ी है । राग किए बिना रह नहीं पाते हैं । नहीं रह पाते तो ठीक है, खूब राग करो पर उस रागको सीमित न रखिये । उसे असीमितरूपसे बढ़ा दीजिए । घरके उन ४-६ जीवोंमें ही राग न रखिये, जगतके जितने भी जीव हैं सभीमें राग बढ़ा दीजिए । (रागको छोड़नेकी बात नहीं कह रहे हैं, रागको ढगसे बढ़ाने की बात कह रहे हैं) सब जीवोंमें राग पहुँच जाय, घरके दो चार जीवोंमें ही क्या खासियत है ? जो यहाँ ही राग करके अपने आपके जीवनको निष्फल बनाया जा रहा है ।

परमार्थ लाभकी ओर बढ़नेका अनुरोध—भैया ! बड़ी कठिनाईसे मनुष्य जीवन पाया और दुर्लभसे दुर्लभ जो जैनशासनका शरण है वह पाया, जहाँ अनेकान्तवाद और वस्तुपरिचयके उपाय ऐसे अनोखे हैं कि जिनके परिज्ञानसे अवश्य कल्याण होगा । इतनी दुर्लभ बातें पायी हैं तो क्या घरके दो चार जीवोंमें ही राग करके, मोह करके और विषयोंमें रुचि

बढ़ाकर इस जीवनको व्यर्थ खो देना ही विवेक है ? अब समझना चाहिए । बाहरी समागम आये तो आयें, न आयें तो न आयें, साहस बनावे, भगवानका शरण ग्रहण करे, आत्मस्वरूपका शरण ग्रहण करे । वैभव कम हो गया तो उससे कुछ हानि नहीं है । आत्मस्वरूपका शरण ग्रहण करे, वैभव कम रहेगा उससे हानि नहीं । यह ५०-६० वर्षका जीवन तो धनिक बनकर भी व्यतीत हो सकता है और साधारण स्थितिमें रहकर भी व्यतीत हो सकता है । मिलता कुछ नहीं किसीको, पर प्रभुका शरण गह लें, आत्मस्वरूपका स्मरण बन जाय, यहाँ ही तृप्ति हो जाय तो उसको सब कुछ मिल जायेगा । इस ओर आये, यहाँ दृष्टि दे । वैभव तो मिले तो क्या, न मिले तो क्या ? पर इस लक्ष्मीकी ऐसी आदत है कि जितना इसकी उपेक्षा करो, जितना अपने धर्म और प्रभुकी ओर लगे उतना ही यह बढ़ती है । उसे न चाहो तो बढ़ती है और चाहो तो नहीं बढ़ती है । अब बतलाओ धर्मकी ओर लगन रखने से और बाहरी समागमोंको न चाहनेसे देखो लौकिक वैभव भी बढ़ रहा और अन्तर्लौकिक वैभव भी बढ़ रहा । दृष्टि बनाओ । मेरे लिए यह मेरा चित्सवरूप ही सर्वस्व है । मैं स्वयं ज्ञान और आनन्दसे परिपूर्ण हूँ, जो मुझमें है वही मेरा है । जो मेरेसे बाहर है वह त्रिकाल भी मेरा नहीं हो सकता । जहाँ अपना देह भी नहीं है वहाँ अन्य वैभव आदिक क्या अपने हो सकते हैं ? जो जानकर अब वैराग्यकी ओर आये और साथ ही सर्व जीवोंका स्वरूप अपने समान मानकर सबमें एकरस बन जाये तो वहाँ सब छूटकर एक चैतन्यरस रहेगा, यह बात सब आत्माओंका स्वरूप जान लेने पर सम्भव है । और उस ही आत्मामें उत्तम धर्माका प्रवेश हो सकता है । जहाँ यह भेद डाला कि ये मेरे हैं, ये गैर हैं वहाँ धर्मा नहीं हुई ।

धर्मासे स्वयंकी भलाई—धर्मा भी कौन किस पर करता है ? खुद खुदपर धर्मा करता है । हम दूसरोंसे विरोध करें तो हम अपने आपका विरोध कर रहे, अपने आपकी बरबादी कर रहे, क्योंकि विकार हो रहा, बर्पाय हो रही, स्वयंके गुण जन भुन रहे हैं । हम विनाश भाव छोड़ दे तो हमने अपने आपकी धर्मा कर ली । हम अपने आपके विनाश और आनन्दमें आ गए । तो धर्माका लाभ खुदको है । धर्मा भी वास्तवमें खुद खुद ही पर करता है । तो अपने आपपर दया करें और धर्माभाव धारण करें । हम दूसरोंमें धर्मा-याचना की बात क्यों करते हैं ? इसी लिए कि उस निमित्तमें मेरी आपने विरोधकी कामना न रहेगा । यदि किसीका किसीसे विरोध था और वह विरोधकी कामना न रखी तो व्यवहारमें वह उसने धर्मा मानेगा, प्रेम करेगा, स्नेह रहेगा । अगर हम ओरमें तितना है तो उसके अन्तर बान्धविक धर्मा नहीं है । धर्मा कुछ हृदयमें रहनी चाहिए जिनमें विरोध तो उसने धर्मा रखा चाहिए । जिनमें प्रेम है, जो मित्रेदान है, जो हमारे गान दिने के स्वप्न

के मित्र है उन्हें तो खूब गलेसे लगाकर गोदमे उठाकर उछल उछलकर क्षमा माँगेगे और जिस किसीसे बहुत दिनोंसे विरोध चला आ रहा है उस व्यक्तिसे मुख मोड़े हैं तो वहाँ क्षमा की पात्रता आयी कहाँ ? बीचकी सारी शल्य निकालकर जिनसे हमारा विरोध जगा है उनको भी यह मानकर कि ये भी मेरे ही स्वरूपके समान हैं, ये भी एक चैतन्यस्वरूप वाले जीव हैं, जैसे घरमे रहने वाले अथवा मित्रजन जीवस्वरूप हैं इसी प्रकार ये हैं, विरोध कोई चीज नहीं, विरोध कोई किसीसे करता भी नहीं है । प्रत्येक प्राणी कर्म विपाकवश अपने अपने विषयोमे रहा करते हैं । अब जिनको विरोधी माना उनके प्रति भी स्वार्थमे अपनी ही शान्तिके लिए कोई कार्य किया था । हमने विरोधी समझा, अपने विषयोमे बाधा माना । यही तो बात रही । वास्तवमे कोई भी जीव मेरा शत्रु नहीं है, वह भी एक स्वतन्त्र पदार्थ है, मैं भी एक स्वतन्त्र पदार्थ हूँ । मेरा कौन विरोधी है ? कोई भी मेरा विरोधी नहीं । यो सब जीवोमे स्वरूपसाम्य देखकर सबको क्षमा करना, हिचक न लाना और ऐसी प्रवृत्ति करके तो देखिये—तब तो क्षमाकी सही पूजा है, और अपने चित्तमे कुछ भी निर्मलता न लायें तो क्षमा कहाँसे हुई ? ये सब बातें बनेगी अपने आपके शुद्धस्वरूपको समझनेसे ।

क्षमाभावके लाभके लिये स्वरूपकी ओर आनेका अनुरोध—जरा स्वरूपकी ओर आइये । मेरा स्वरूप क्या है ? मेरा सहज चैतन्यभाव । एक चैतन्यभाव जो न पिण्ड है, न जिसकी शकल है, न रूप रंग है, न पकडमे आ सकता है, एक चैतन्यभाव है । आकाश भी तो कोई द्रव्य होता । आकाश जिसका न पिण्ड है, न आकार है, न रूप रंग है, न पकडमे आ सकता है, फिर भी है तो आकाश । वह अपना ही स्वरूप लिए हुए है, इसी प्रकार यह मैं आत्मा चैतन्यभावमात्र हूँ । यदि मैं इस चौकी भीत आदिककी तरह कोई पिण्ड रूप, आकाररूप होता तो मुझमे चेतना आ ही नहीं सकती । क्या चेतना ? तो मैं हूँ एक चैतन्य-भाव मात्र । अब समझ लीजिए । कोई सोचेगा कि यह तो हवासे भी पतला है । अरे हवा से तो कितना ही पतला यह जीव है । हवा तो मूर्तिक पदार्थ है जो कि छिड़ जाती है, खड्ड आदिकमे रोक भी ली जाती है । और यह आत्मा तो अत्यन्त सूक्ष्म है, केवल एक चैतन्य प्रतिभास मात्र है । ऐसे इस आत्माका इस दुनियामे क्या रखा है ? इसका तो शरीर तक भी नहीं है, फिर धन दौलत कुटुम्बीजन, मित्र जन तो इसके होंगे ही क्या ? यह सारा अज्ञान का अधेरा है । अज्ञान अधेरेमे रहना महापाप है । प्रकाशमे आर्ये और अपने आत्माका सच्चे कल्याणका लाभ लें । भावना यह रखिये कि मैं सबसे निराला अमूर्त चैतन्यमात्र, ज्ञानमात्र हूँ । देखिये यह जानन सबमे हो रहा है । जाननेका सब लोग स्वरूप जानते हैं । भला बतलाओ—जाननेकी शकल क्या है, जाननेका स्वरूप क्या है ? इसीपर ही विचार करिये—जैसे किसीने कहा कि मैं वहाँ जा रहा हूँ, तो जा रहेकी बान दिखती तो है कि पैर

के आगे पैर धरकर चला जा रहा, ऐसे ही जाननेकी बात बताओ ? जाननेका मतलब क्या है ? मैं जान रहा हूँ ? जरा उस जाननेको दिखा तो दीजिए । अहा, कैसा अलौकिक तत्त्व है ?

कल्पित विरुद्ध वातावरणमें भी स्वरूपनिश्चलताका कर्तव्य— (इस सभामें एक छोटा बालक गोदमें पड़ा हुआ रोने लगा, सब लोग भल्लाने लगे) देखिये—कहाँ तो क्षमाका प्रकरण था और कहाँ क्षोभका प्रकरण बीचमें आ गया, लेकिन क्षमाके गुणोपर दृष्टि देते हुए और क्षोभके कारणकी उपयोगिता समझते हुए जो कुछ क्षोभ भी आया है वह क्षमाके लिए और क्षमाके आदरके लिए आया है । वस्तुतः कोई भी जीव किसीका विरोधी नहीं है । सभी जीवोंके स्वरूपको अपने स्वरूपके समान समझो । देखिये—जैसे कहनेसे पेट नहीं भरता । खाने से पेट भरता है, यो ही केवल बातोंसे कल्याण नहीं मिलता किन्तु प्रयोगसे कल्याण मिलता है । अपने स्वरूपको जानें और उसके समान सबको समझें और किसीसे विरोधभाव न रखें । उन विरोधभावोंमें कोई तत्त्व नहीं रक्खा है । मान लो मरण हो गया, आगे न जाने कहाँ चले गए ? यहाँके विकार विरोध की बातें जो हुईं उनका फल क्या मिला ? अपने चित्तको शुद्ध बनाओ । दो ही तो काम हैं गृहस्थोंके करनेके एक आजीविका का काम और एक उद्धारका काम । इनमें भी अपना उद्धार करनेका काम मुख्य है और आजीविकाका काम गौण है । आत्मउद्धारके और आजीविकाके उपायमें फर्क यही है कि आत्मउद्धारका काम तो संतोषसे पाला जा सकता है और आजीविकाके काममें उसका बड़ा नुकसान है । धन अगर कम है तो क्या हुआ ? यदि संतोषधन है तो खुश रहा जा सकता है और अगर आत्माकी सुध न हो तो वहाँ कोई गुञ्जाइन नहीं है कि अपने आपको शान्ति प्राप्त हो सके । ऐसे एक इस चैतन्यस्वरूपका लक्ष्य करने से, उसकी उपासना करनेसे क्षमा आदिक सभी गुण प्रकट हो जाते हैं । वह चैतन्यस्वरूप तो सदा अकेला है । उसे कहते हैं सहज परमात्मतत्त्व । कहते हैं ना कि भगवान घट-घटमें बसा है । प्रत्येक देहमें बसा है । वह देहमें क्या बसा ? सब जीवोंमें परमात्मा बसा है । वह परमात्मा क्या ? जीवोंका जो सहज स्वरूप है वही परमात्मस्वरूप है । एक बाँस पर रंग चढ़ा है, एक पर रंग नहीं है, बाँसके रंगको धोकर पूरी तरहसे निकाल दिया तो यह बाँस उस बाँस के समान शुद्ध तो हो गया, मगर ऐसा शुद्ध होना उस रंगे बाँसमें रंगके समयमें भी था या नहीं यह विचार करो । अगर न था तो शुद्ध हो नहीं सकता । मैली भी चीज है तो उसमें भी देख लीजिए—काठ पर बहुत कूड़ा चढ़ा है, उस कूड़ा चढ़ेकी हालतमें भी काठ अपने आपमें शुद्ध कूड़ाहित निर्मल है कि नहीं ? है । अगर नहीं है तो कूड़ा हटाये जानेपर भी वह काठकी चौकी साफ नहीं बन सकती थी । चौकीपर बहुत कूड़ा जम गया, इतने पर भी चौकी अपने आपमें बराबर सही है, शुद्ध है, साफ है । तब ही तो कूड़ा हटानेसे साफ

चौकी निकल आती है। ऐसी ही बात हम आप सब जीवोकी है। जो भी स्वरूप प्रकट होगा वह स्वरूप हम आपमें इस समय भी है, जब कि संसारकी बातोंमें लग रहे हैं। स्वरूपको देखिये—अगर स्वरूपमें यह बात न हो तो कितने ही उपाय किए जाने पर भी वह परमात्मस्वरूप प्रकट नहीं हो सकता।

अन्तस्तत्त्वके निर्णय मनन रमणका कर्तव्य—अब कर्तव्य क्या है हम आप सबका ? आत्मस्वरूपका मनन और अध्ययन करे और तब तक मननका यह कोर्स जारी रखे जब तक कि पूर्ण न हो जाय। यह कोर्स पूर्ण तभी कहलायगा जब यह साफ दृष्टिमें आयगा कि सब जीव मेरे स्वरूपके समान है। यहाँ तो लोभका भूत इतना सवार है कि जो कुछ मेरे पास सम्पदा है वह घरके स्त्री पुत्रादिकके लिए ही है, और किसीके लिए तनिक भी नहीं है। अगर कही लगे तो उसे समझते हैं कि मैंने बेकार खर्च किया।

भला बतलाओ—वहाँ कुछ जीवस्वरूपकी समझ भी है क्या ? जहाँ यह दृष्टिमें आ जायगा कि सब जीवोका स्वरूप मेरे ही स्वरूपके समान है वहाँ गृहस्थीमें रहते हुए, गृहस्थी कुटुम्बकी जुम्मेदारीके नातेसे विशेषतया कुटुम्बियोंपर खर्च करते रहे, मगर समय आनेपर दूसरोके उपकारमें भी खर्च करनेको पूरा दिन पड़ा हुआ है। और उसमें वह अपना विवेक और कर्तव्य समझिये। एक आत्मस्वरूपके जाननेपर सभी ऐव दूर हो जाते हैं और सभी गुण विकसित हो जाते हैं। इससे भैया जैनशासन पानेका खूब लाभ लूट लो। वह लाभ है ज्ञानका। ज्ञानकी प्राप्तिमें, ज्ञानकी वृद्धिमें खूब बढ़िये और जीवन सफल कीजिए। सब कुछ किया और एक ज्ञानलाभ न कर पाया, आत्मबोध न कर पाया तो कुछ भी नहीं किया। मरण करके संसारके इन्ही जीवों जैसा जन्म लेना होगा। सूकर, कुत्ता, गधा, भेड़, बकरी, कीड़ा मकोड़ा आदिक ऐसे ही जन्म लेना होगा, फिर सोचिए, तब तो बेकार रही ना सारी बात। इन जीवोका जीवन क्या जीवन है ? ऐसी स्थितिसे बचना है तो निर्णय करे और साहस बनायें, सक्त्प करे कि मुझे तो इस जन्ममरणके सकट से हटना है। यही काम करनेको मेरे सामने पड़ा हुआ है। उसके लिए आत्मबोधकी आवश्यकता है। ज्ञानसे ही प्रेम बढ़ायें, ज्ञानके लिए ही अपना सर्वस्व न्यौछावर करें। ज्ञानकी ही रुचि बने तो हम अपने आपका कल्याण कर सकते हैं।

जीवका यथार्थ स्वरूप चैतन्यस्वभाव है। वह स्वभाव जीवमें अनादिसे है, अनन्त काल तक रहेगा। स्वभाव स्वके होनेका ही नाम है, अतएव स्वभाव स्वका सहज भाव है, अर्थात् जबसे वह स्व है तबसे ही वह स्वभाव है। प्रत्येक पदार्थ अनादिसे है, इस कारण स्वभाव भी अनादिसे है। चाहे पदार्थका विभावपरिणामन हो रहा हो तब भी स्वभाव है, स्वभावपरिणामन होता हो तब भी स्वभाव है। जैसे जीवका आज तक विभावपरिणामन

चल रहा है, ये विकाररूप परिणत होते रहते हैं। यहाँ भी जीवका सहज स्वभाव है। यहाँ तो कुछ लोगोको यह जचने लगता है कि विभावपरिणमनके समय, क्रोधादिक कषायोके समय सहज स्वभाव कैसे रहेगा ? और वह उन्हें जंचता यों है कि बात यह है कि जब जीव का स्वभावपरिणमन होता है, वहाँ सहज स्वभावका परिचय शीघ्र नहीं हो पाता। जैसे जल जिस समय ठंडा है तो जलका स्वभाव ठंडा है, यह उस दशामे शीघ्र समझमें आता है। जब जल गर्म है तो गर्मकी हालतमें भी जलका स्वभाव तो ठंडा ही है, लेकिन परिणमन चूँकि गर्म हो रहा है तो स्वभावका समझना कुछ कठिन होता है। तो युक्तियोंसे, अनेक ढंगों से समझाना पड़ता है कि जल यद्यपि इस समय गर्म है तो भी इसका स्वभाव ठंडा है। इसी प्रकार विकारपरिणमनके समय समझाना पड़ता है कि जीवमें यद्यपि विकारपरिणमन हो रहा है ऐसा, फिर भी स्वभाव तो चैतन्यमात्र है, विकाररूप परिणमनेका स्वभाव नहीं है। यहाँ तक यह बात निर्णयमें आयी कि जीवका स्वभाव चैतन्य है और वह जीवमें शाश्वत रहता है। स्वभाव शाश्वत है, स्वतः सिद्ध है, अनादि अनन्त है और स्वसहाय है, इसी कारण अखण्ड भी है।

अखण्ड आत्मतत्त्वमें विभावपरिणमन होनेके कारणकी जिज्ञासा व उसका समाधान — अखण्डस्वभावी जीवका परिचय पाकर जिज्ञासुके मनमें यह जिज्ञासा जगती है कि जीवका जब ऐसा स्वभाव है और अपने सत्त्वके कारण जीवमें यह चिद्रूपता शाश्वत है फिर वह क्या है कि जीवमें असंगत परिणमन होता है, जीवके स्वरूपमें संगत नहीं बैठता, विपरीत है, विकाररूप है। ऐसा परिणमन होता क्यों है ? इस सम्बन्धमें अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग दोनों दृष्टियोंसे समाधान करना होगा। अन्तरङ्ग दृष्टिसे तो समाधान यह है कि जीवमें विकाररूप विभावरूप परिणमनेकी शक्ति है। इस कारण जीवमें असंगत परिणमन होते हैं। धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य, आकाशद्रव्य और कालद्रव्य, इनमें कोई असंगत परिणमन नहीं होता। उसका कारण है कि यह विभावरूप परिणमनेकी शक्ति नहीं रखता। तो जीवमें विभावशक्ति है, जैसे कि पुद्गलमें विभावशक्ति है। पुद्गलका भी अनेकाकार और व्यक्त ठंडा गर्म आदिक अनेक परिवर्तनरूप न बनना चाहिए, क्योंकि उसका भी कोई स्वभाव है और स्वभाव सदा एक रूप रहता है। लेकिन परिणमता है यह पुद्गल नानारूप। यह साव्यवहारिक प्रत्यक्षसे स्पष्ट प्रतीत हो रहा है। तो वहाँ भी कारण यह है कि उन अणुओं में पुद्गलमें विभावशक्ति है। जीव और पुद्गल ही क्यों विपरीत रूप परिणमते हैं, इसका कारण है कि विपरीतरूप परिणमनेकी उनमें शक्ति है। तो जब कुछ और विशिष्ट स्थितियाँ रहती हैं तब जीवमें विभावशक्तिके कारण विभावरूप परिणमन होता है। विशिष्ट स्थितियों के मायने जो अनादिसे परम्परा चली आधी, कर्मोंका उदय होना और नाना भवोंमें, कषायों

मे जीवका रहना, जिससे कि उसके उपादानकी योग्यता भी विपरीत परिणामनकी है। इन सब स्थितियोंमें यह जीव विकाररूप परिणामता है, क्योंकि इसमें विभाव है।

विभावशक्तिमय द्रव्योंका विश्लेषण—भैया ! ध्यानपूर्वक सुनिये बहुत हितकी बातें हैं ये सब। द्रव्य ६ जातिके होते हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल। इन ६ जातिके ही पदार्थ हैं ऐसे जो विकाररूप परिणामते हैं जीव और पुद्गल, उसमें भी पुद्गल कितना ही आकाररूप परिणामे उससे पुद्गलका क्या अहित है ? लकड़ी जलकर खाक भी हो जाय, जो लकड़ी पुद्गल है, काठ है, अचित है वहाँ लकड़ीको क्या आकुलता है ? क्या अशान्ति है ? उस लकड़ीके कुछ इच्छा ही नहीं है। भस्म बन जाय तो ठीक, उसी रूप में रहे तो ठीक, यहाँ कोई विपदा नहीं है। एक जीव है ऐसा है कि वह यदि विकाररूप परिणामे तो उसे विपदाये है। तो क्या विपदाये है, यह स्पष्ट समझमें आ रहा है। अगर क्रोध करता है तो कितना अशान्त रहता है, कैसी आकुलता जगती है, कैसा खुदगर्ज बन जाता है ? यह तो अनुभवमें आयी हुई बात है। घमड करता है। जीव तो एक चैतन्यभाव मात्र है, ऐसा भावमात्र है कि जिसकी दूसरे लोग पहिचान भी नहीं कर सकते। ऐसे ही चैतन्यभाव मात्र आत्माको बाहरसे क्या मिलता है ? निमित्त दृष्टिसे उत्तर हो तो बाहरसे क्या मिलेगा ? विपदायें, विडम्बनाये, क्लेश, बरवादी। पर इस स्वभावका जब परिचय नहीं है जीवको तो यह इन बाह्य प्राणियोंमें जो कमप्रेरित हैं, मलिन हैं, इन प्राणियोंमें अपने आपकी प्रतिष्ठा चाहता है। अरे इस लोकका विस्तार तो देखिये कितना बड़ा है ? इतने बड़े क्षेत्रमें यदि किसीने भूठी प्रशंसा कर दी तो उससे इस जीवको लाभ क्या मिला ? और वह प्रशंसा भी क्या ? एक अपनी स्वार्थसिद्धिके लिए, अपनी कषाय शान्त करनेके लिए किसीने कुछ शब्द बोल दिया और यह सुनने वाला अपनी प्रतिष्ठा समझकर ऐठ जाता है, अरे यह तीन लोकका विस्तार कितना बड़ा है ? इतने बड़े विस्तारमें थोड़ी सी जगहमें अगर नाम हो गया तो वह नाम भी क्या है ? वह भी मायारूप है। ३ काल कितना बड़ा है ? अनादि अनन्त। जिसका अन्त ही नहीं है। उसमें यह १०, २०, ५० वर्षका समय क्या कीमत रखता है ? कितने समयके लिए नाम और इतना समय भी क्या निरन्तर है ? किसीने दो चार माहमें कभी कुछ कह दिया। और जीवोंमें भी देखो कितने जीव हैं ? अनन्त जीव है। उन अनन्त जीवोंमें से अगर गिनेचुने कुछ लोगोने, जिनकी कि समुद्रके एक बूद बराबर भी गिनती नहीं है, ऐसे कुछ लोगोने कुछ कह दिया तो क्या ? तुम्हें तो यही चाहिए ना कि मेरी सब लोग प्रशंसा करें, वे तो सब हैं अनन्त जीव, वे तो जानते ही नहीं। तो जीवोंकी गणना भी जान लिया अनन्तानन्त। उनमें से कुछ जीवोंने कुछ प्रशंसात्मक बात कह दी तो क्या हुआ ? तो जब तक यह जीव अपने सही स्वरूपका

परिचय नहीं कर पाता तब तक यह व्याकुल है, मूढ़ है, मसारी है ।

अन्तः वास्तविकताका अध्ययन—देखो—वास्तविकता जाननेके लिए सोत्साह उद्यत रहना चाहिए । जीवका पुनीत मंगलमय स्वरूप है, किन्तु विभावपरिणामन हो रहा है अनादिसे, विकारोमे चल रहा है तो यह क्यों हो रहा, उसका यह प्रसंग चल रहा है । तो इन कषायोमे कितना क्लेश है ? मायाचार तो ऐसी बुरी कषाय है कि इस जीवको मिलता भी कुछ नहीं, लेकिन भीतरमे कुटिलता बनाये है, मनमे कुछ और है, बचनमे कुछ और है और करते कुछ और है, ऐसी कुटिलता जिनके अन्दर भरी है वे अशान्त ही रहा करते हैं । शान्ति पानेका उपाय न मिल पानेसे वे गरीब और दुखी रहते हैं । जो मायाचारी हैं, कषायवान है, श्रद्धाहीन है, मिथ्यात्वग्रस्त है उनको गरीब कहा जा रहा है । वे बेचारे दुखी हैं । लोभका रग तो बहुत ही बुरा है । वह चलते फिरते, बैठते, सोते जागते, हर स्थितियोने लोभके रगमे रगा रहा करता है । उसे परिग्रह ही एक सर्वस्व दिखता है । यह सब परिग्रह है तभी हमारा बडप्पन है, इज्जत है, जीवन है, ऐसा परिग्रहके साथ एकमेक-पना वित्तमे कर रखा है, कषायोसे यह जीव कितना दुखी है ? विकारमे कष्ट ही कष्ट है । इस विकारसे हटनेकी भावना जगनी चाहिए । अन्य बातोको आदर न देना चाहिए । एक ही काम है इस जीवनमे करनेका । स्वानुभवका आलम्बन, स्वानुभवका अनुचरण और स्वभावकी प्रतीति । बस यही मात्र एक उपाय है—अपना जीवन सफल करनेका, अन्यथा तो जैसे अन्य जीव जीते हैं वैसे ही हम भी जी रहे हैं, पर इस जीवनसे लाभ कुछ न पाया ।

सहजस्वभावी जीव पदार्थमें विभावशक्तिकी उपपत्ति—जीवके उस सहजस्वरूपकी बात चल रही है जिसका आलम्बन करनेसे जीवका कल्याण होता है, जीवका सहज स्वरूप है चैतन्यभाव । जिसमे आकुलता नहीं, आनन्द ही आनन्द बसा हुआ है उस स्वभावकी बात सुनकर जिज्ञासु प्रश्न कर रहा है कि आखिर इतना उत्तम स्वभाव होनेपर भी विकार होता क्यों है ? समाधान दिया गया—विभावशक्तिके कारण । विभावशक्तिका अर्थ है—जिसके कारण किसी खास अवस्थाके द्रव्यके सम्बंधसे विपरीत परिणामन हो सके, उसका नाम विभावशक्ति है । विभावशक्ति और भावशक्ति—ये दो बातें एक स्थलमे आयी हैं । भावशक्तिके मायने पदार्थका परिणामन होता रहे ऐसी शक्ति । भावशक्ति धर्म, अधर्म, आकाश, काल द्रव्यमे है, जीवमे भी है, पुद्गलमे है, निरन्तर परिणामता है, ऐसी शक्तिको भावशक्ति कहते हैं । बस उसी भावशक्तिके ही चिन्तन क्षेत्रमे कितनी बातें जोड़की जोड़ी जा सकती है कि जीव और पुद्गलमे परिणामनेकी शक्ति है । अन्य द्रव्योसे विशेषता यह है कि विकाररूप परिणामनेकी इनमे ही शक्ति है । यो विभावशक्ति और भावशक्तिको अलग-अलग न देखकर एक ही शक्तिवो देखा और उसमे एक विशेषता बोल करके । यह विभाव,

इस तरहसे विभावशक्तिका परिज्ञान करे । आपको इस शकाका समाधान अपने आप मिल जायगा कि सिद्धमे, शुद्ध परमात्मामे विभावशक्तिका परिणामन हुआ है या नहीं और विभावशक्ति उस समय भी है या नहीं ? यह समाधान यो हो जाता कि शक्ति वह है भावशक्ति, परिणामता रहना, पर एक विशेषता बतानेके लिए इस ही का नाम विभावशक्ति रख दिया । तब विभावशक्ति सदा है, नित्य है जीवमे । भावशक्ति नित्य है ना ? भावशक्तिसे विभावशक्ति को यहाँ जुदा नहीं समझना है । उस ही भावकी एक विशेषता है कि विभावरूप परिणामता है । देखिये—विभावरूप परिणाम सकता था जो, उसमे भी विभावशक्ति कही जायगी, विभावरूप परिणाम रहा है जो, उसमे भी विभावशक्ति कही जायगी और विभावरूप परिणामता रहेगा जो, उसमे भी विभावशक्ति कही जायगी । जीवमे ऐसा है कि अभी विभावरूप न परिणामे, तो भविष्यमे विभावरूप न परिणामेगा, पर विभावशक्ति सदैव मानी जायगी । जैसे जीवमे ज्ञानशक्ति, आनन्दशक्ति, श्रद्धाशक्ति आदिक अनन्त शक्तियाँ नित्य हैं इसी प्रकार विभावशक्ति भी नित्य है ।

परमार्थदृष्टिसे एक स्वभावी पदार्थका एक समयमें एक परिणामन—यहाँ बात चल रही है इस जिज्ञासापर कि जब जीवके चैतन्यस्वभाव है तो उसका असंगत परिणामन क्यों होता है ? इस सम्बन्धमे आश्चर्य तो यही हो जाता है कि जब जीवका स्वभाव चैतन्यमात्र है तो फिर ये विभावशक्ति आदिक कहाँसे आ गई ? जब जीव चैतन्यभावमात्र है तो बस जो है सो है । वस्तु स्वभावमात्र होता है, तब इसमे विभावशक्ति आयी कहाँसे ? और यही क्या, ये अनन्त शक्तियाँ जो बतायी जाती है वे भी इसमे कहाँसे आयी ? जीवका स्वभाव है चैतन्यमात्र । अनेक शक्तियोंका भेद आया कहाँसे ? वह है एक है, एक स्वभावरूप है, और एक परिणामन है । प्रति समय प्रत्येक पदार्थका, प्रत्येक जीवका एक ही परिणामन है । जैसे ५-७ चीजें मिलकर शर्बत बन जाता है, शक्कर, पानी, काली मिर्च, दूध, बादाम आदि मिलाकर ठंडाई बना ली जाती है, तो वे सभी चीजें एक रूप होकर ठंडाई बन गईं, उसका स्वाद भी एक है । यह स्वादकी बात तो स्थूलरूपसे एक कही जा रही है । वहाँ भी बड़े सूक्ष्म स्क्व जुदे-जुदे पडे हैं, मगर स्वाद लेने वाला तो एक स्वाद लेकर मौज मान रहा है । अगर स्वाद लेते समय भिन्न-भिन्न स्वादका परिचय हो तो उसमे मौज माननेकी बात नहीं आ सकती । जैसे वह स्वाद एक है, जैसे वह परिणामन एक है इसी प्रकार जीवका भी इस ससार अवस्थामे भी प्रति एक एक समयमे एक एक परिणामन है । भले ही जिनकी श्रद्धा बिगड जाती है, जिनका चारित्र बिगड जाता है, जिनके क्रोध जग रहा है, जिनके अज्ञान बसा हुआ है, उनका विचित्र परिणामन है, पर जैसा भी वह परिणामन एक है ।

अवक्तव्य परमार्थ तत्त्वके प्रतिपादनमें भेदकथनकी समझ द्वारा जिज्ञासाका-समाधान—

मेरे तो एक समयमे एक पर्याय है, एक बात है, बस जान लो, देख लो, बोल नहीं सकते, वचनके अगोचर है। तो वस्तुमे एक स्वभाव है, एक परिणामन है, एक बात है, वह अखण्ड है, उसमें ये अनन्त शक्तियाँ आयी कहाँसे ? यही पहिले एक अचम्भा है। अचम्भा है सो सही है। पदार्थ एक है, स्वभाव एक है, परिणामन एक है, वहाँ भेद नहीं है, वास्तविकता ऐसी ही है। पर समझना है, शान्तिका मार्ग बताना है, उसके लिए भेददृष्टि करनी होगी, समझानेके लिए उसमे शक्तिभेद, पर्यायभेद सब बताना होगा। भेदव्यवहार बिना तो बताओ निश्चयनयका विषय कितना है ? कह दो—आत्मा एक है, अखण्ड है। और अगर यही कहते रहोगे दिनभर तो लोग पागल मानने लगेंगे। कितना विषय है ? समझानेके लिए भेद करना होगा। भेद करनेकी पद्धति दो भागोंमें बँट गई—गुण और पर्याय, शक्ति और परिणामन। इस जीवको कोई अगर एक अस्तित्व आदिक साधारण धर्मोंकी दृष्टिमे सारे विश्वको एक कह दें ऐसा भी कह सकते हैं, और अनेक दार्शनिकोंने ऐसा कहा भी है। ब्रह्म एक सर्वव्यापक अपरिणामी है, लेकिन इस कथनसे बात तो कुछ नहीं बनती, समस्या हल नहीं होती। बताना ही पड़ेगा असाधारण धर्म। तो जीवको समझनेके लिए, अपनेको समझनेके लिए असाधारण धर्म कहना पड़ेगा। समस्त अचेतन पदार्थोंसे विलक्षण निज असाधारण स्वभाव है चैतन्यभाव। उस चैतन्यभावका, उस स्वभावका कोई नाम ही नहीं है। चैतन्य नाम भी जो हम दे रहे हैं सो वह भी एक विशेषण है। चैतन्य प्रतिभास एक विशेषताका प्रतिपादन करने वाला है। वस्तुका कोई नाम ही नहीं होता। प्रथम तो यह बात अटक गई कि नाम रखे बिना आगे बढ़ा ही नहीं जा सकता। तो किसी मुख्य विशेषताके नामपर हम नाम रखते हैं फिर उस नामसे विशेष मानकर विशेषणोंका प्रतिपादन करते हैं। बस यो समझनेके लिए व्यवहारनयसे उस अखण्ड चैतन्य तत्त्वमे शक्तिभेद किया जाता है, तब इस चैतन्यस्वभावके अन्तर्गत अनेक शक्तियाँ हैं, उन्हीं शक्तियोंमे एक विभावशक्ति भी है। जीवमे विकाररूप परिणामनेकी शक्ति और वह शक्ति नित्य है। उसके कारण बाह्य-अनुकूल निमित्त मिलनेपर जीवमे विकारपरिणामन होता है लेकिन वह विकारपरिणामन जीवका स्वभाव नहीं है।

विभावशक्तिकी नित्यता माननेपर विभावका अभाव न हो सकनेकी जिज्ञासा व उसका समाधान—यहाँ चर्चा यह चल रही है कि जब जीवका स्वभाव विशुद्ध चैतन्यभावमात्र है तब फिर वहाँ विकारपरिणामन क्यों होने लगा ? इसका कारण बताया गया कि जीवकी अनेक शक्तियोंकी भाँति एक विभावशक्ति भी है, जिस शक्तिके कारण अनुकूल निमित्त मिलनेपर विकारभाव होते ही चले आये हैं। और वह विभावशक्ति जीवकी शक्ति है अतएव नित्य है। इस चर्चाको सुनकर एक जिज्ञासा होती है कि जब विभावशक्ति नित्य है

तब तो उसमें विभावपरिणामन सदा ही होते रहना चाहिए। फिर मुक्तिका अवकाश वैसे मिलेगा? जीवकी मुक्ति होना तो कठिन है, हो ही नहीं सकता। विभावशक्ति है जीवमें और वह मात्ता गया, तो शक्ति तो अपना कार्य करेगी, विभावशक्ति विभावपरिणामन करती रहेगी, फिर उसको मुक्ति कहाँसे प्राप्त हो? तो उसका समाधान यह है कि विभावशक्तिके सम्बन्धमें ऐसा निश्चय रखिये कि परिणामनकी शक्ति तो एक है। सभी पदार्थोंमें परिणामन करनेकी शक्ति पायी जाती है। जीवमें भी परिणामन करनेकी शक्ति है। जिसका नाम है भावशक्ति। अब भावशक्तिके कारण परिणामन करते रहने वाले जीवकी एक यह विशेषता बताते हैं कि जीव पदार्थ विकाररूप भी परिणाम सकता है। भावशक्तिसे तो यही संकेत मिला कि जीव पदार्थ परिणाम सकता है क्योंकि उसमें भावशक्ति है, किन्तु यह विशेषता अभी विदित नहीं हुई कि यह जीव विकाररूप भी परिणाम सकता है। इस विशेषतासे भी एक साथ जाहिर करनेके लिए भेदशक्तिके नामसे पहिले वि शब्द जोड़ दिया, जिसका अर्थ है विभाव। लेकिन विभावशक्ति होने पर भी जीवका विभावपरिणामन उपाधि के सान्निध्यमें ही होता है। जब उपाधिमें नहीं रहता तब विभावपरिणामन भी नहीं रहता। अर्थात् कर्मोदयरूप निमित्त उपस्थित होने पर विभावशक्तिसे जीवमें विकारपरिणामन होता है और जब निमित्त नहीं रहता, कर्मक्षय हो जाता है तब विभावशक्तिका स्वभावपरिणामन होता है।

विभावशक्तिके स्वभाव और विभावपरिणामनके वाच्योंका स्पष्टीकरण— यहाँ शब्द कथनके सामंजस्यमें ऐसा कहना कुछ ठीक बैठेगा, ऐसी भावना रखकर सका हो सकती है कि विभावशक्तिका स्वभावपरिणामन तो विभाव कहा जाना चाहिए। विभावशक्तिका स्वभाव क्या हुआ? विभाव करना। विभावशक्तिमें यही तो प्रकृति पड़ी है कि विभाव कर सके। तो शक्तिका स्वभावपरिणामन तो विभाव कहना चाहिए और विभावशक्तिका विपरीत परिणामन स्वभावपरिणामन कहा जाना चाहिए, किन्तु ऐसी बात नहीं है। शक्ति का सम्बन्ध है जीवसे। और शक्तियाँ जितनी होती हैं वे शुद्ध कही जाती हैं। शक्ति कोई भी अशुद्ध नहीं कहलाती, क्योंकि अशुद्ध शक्ति हो तो उन शक्तियोंके पिण्डको द्रव्य नहीं कहा जा सकता। इसलिए शक्तिमें शक्तिपनके नातेसे तो शुद्धता है और यों शुद्ध शक्तियों का स्वभावपरिणामन शुद्ध परिणामन कहलायेगा। तो विभावशक्ति भी विभाव करनेकी शक्ति है, यही तो अर्थ हुआ। तो शक्तिमें जो शक्तिपनका नाता है वह तो शुद्धसे सम्बन्ध रखता है। अब वह शक्ति है इसी किस्मकी कि विकाररूप वह परिणामन कर सके। तो अब विकाररूप जो परिणामन होना है वह है शुद्ध परिणामन। तो जब शक्तिका शुद्धपरिणामन कहा कि विवक्षा होगी तो सभी शक्तियोंका शुद्धपरिणामन स्वभावपरिणामन

कहलायेगा।। तो यो विभावशक्तिका शुद्ध स्थितिमे जो परिणमन है वह स्वभावपरिणमन होता है। प्रद्रव्यके निमित्त न होने पर निरपेक्षरूपसे शक्तिका जो परिणमन होता है वह शुद्ध परिणमन कहलाता है। यदि कर्मादिक कोई निमित्त नहीं है ऐसी स्थितिमे कोई भी परिणमन होगा तो वह स्वभावपरिणमन होगा। तो विभावशक्तिका ही निमित्तके ग्रभाव मे शुद्ध परिणमन होता है।

परिणमनविधिकी जिज्ञासावा समाधान—परिणमनकी बात और चर्चा सुनकर अब यह जिज्ञासा होती है कि परिणमन क्या है, कैसे होता है, किस विधिसे होता है? यह एक अलग ही विषय है। परिणमनके समयमे सर्व बातोंके निरूपण करना, तो परिणमनसम्बधी सारे रहस्य जाननेके लिए सबसे पहिले यह जानना चाहिए कि परिणमनके कारण दो हुआ करते हैं। एक उपादान कारण और दूसरा निमित्त कारण। जो पदार्थ स्वयं परिणम रहा है, जिसमे परिणमन होता है, जो परिणमनको अपने निकट अपने आधारमे कथनित तादात्म्यरूपसे ग्रहण करता है ऐसा पदार्थ कहलाता है उपादान कारण। और उपादान कारणमे होते वाले परिणमनसे जो स्नेह करता है, मित्रता करता है उसे कहते हैं निमित्त कारण। उपादान कारण अन्तरङ्ग कारण है और निमित्त कारण बहिरङ्ग कारण है। उपादान कारणके सम्बन्धमे भी दो बातें समझना है—एक तो ओघरूपता और दूसरा—समुचितरूपता। याने उपादान कारण दो तरहसे विदित किए जाते हैं—एक ओघ उपादान कारण, दूसरा समुचित उपादान कारण। जैसे मिट्टी घडेका कारण है, यो बात कहना यह ओघ उपादान कारण बताया। मिट्टीसे तुरन्त घडा नहीं बन जाता। जब मिट्टीकी पर्याय पिण्डरूप बनती है, जैसे कि मिट्टी सानकर उसका लोधा बनाकर एक चाकपर चढाया गया और चाकपर चढानेके बाद उसे कुछ लम्बा किया, कुछ बीचमे पोल करके, पसारा करके तो उसकी कुसूल पर्याय हो जाती है। उस कुसूल पर्यायके बाद घडा बन गया। तो घडा बननेसे पहिले जो पर्याय है उस पर्यायमे रहता हुआ द्रव्य कहलाता है समुचित उपादान कारण और एक वह द्रव्य सामान्य कहलाता है ओघ उपादान कारण। जैसे जीवके लिए कहा कि मुक्तिका उपादान कारण यह जीव स्वयं है। अर्थात् स्वयं अपने उपादान कारणसे यह जीव अपनेमे मोक्ष अवस्था पायगा। तो उस मोक्षपरिणमनका समुचित उपादान कारण जीवमात्र नहीं, किन्तु मुक्तिसे पहिले जो १४ वाँ गुणस्थान है वह है मुक्तिका समुचित उपादान कारण। और ऐसी बात जीव ही कर सकता है, अन्य द्रव्य नहीं कर सकता है। ऐसी साधारण पात्रता जिससे जाहिर होती है ऐसे जीवको मुक्तिका अन्तरङ्ग उपादान कारण कहना, यह है ओघ वर्णन। ओघ वर्णनसे तो यह बात समझना चाहिए कि इस द्रव्यमे ही

ऐसी परिणति प्राप्त करनेकी योग्यता है, अन्य द्रव्यमे कभी भी नहीं । और समुचित उपादान कारणसे यह बात समझी जाती है कि जब जीव इस तरहकी अवस्था पा ले तब वह मुक्ति प्राप्त कर सकता है ।

उपादान और निमित्तका अर्थ—उपादान शब्दका अर्थ है—उप मायने अभिन्नरूप से और आदान मायने धारण करना । अर्थात् जो अभिन्नरूपसे धारण करे उसे उपादान कहते हैं अभिन्नरूपसे पर्यायका जहाँ धारण होता है उसे कहते हैं उपादान । चूँकि द्रव्य अपने अपने पर्यायके सम्बन्धमे पर्यायसे तन्मय होता है । इस कारण उपादान कारण वही कहलाता जिम द्रव्यमे कार्य है, और निमित्त कारण वह कहलाता है कि जो कार्यसे तो भिन्न हो याने जिसमे कार्य बतानेकी चर्चा की जा रही है उस कार्यके कारणसे तो पृथक् हो, याने उपादानरूप तो नहीं है, पर जिसकी अनुपस्थितिमे यह कार्य न हो सके उन्हे निमित्त कहते हैं, हुआ क्या कि विकारपरिणामनके होने वाले किन्ही अन्य पदार्थोमे स्नेह किया, मित्रता की, सहयोग हुआ उपस्थिति रूप, निजके कार्यके बननेरूप । ऐसा जिन-जिन पदार्थोंकी उपस्थितिमे कार्य नहीं हो सकता वे पदार्थ सब निमित्त कारण कहलाते हैं । निमित्त शब्दका भी यही अर्थ है, निमित्त शब्दमे तीन बातें पड़ी हुई हैं—उपसर्ग, धातु और प्रत्यय । उपसर्ग तो नि है, और धातु मि है, प्रत्यय कृदन्तका लगा हुआ है जिसका अर्थ है कि जो नियम से स्वीकार किया जाय उसे निमित्त कहते हैं । अथवा नियमसे जो स्वीकृत हो, स्नेह प्रभाव का विषय हो उसे निमित्त कहते हैं । जो अङ्गीकार किया जाय अथवा जो स्नेह करे वह निमित्त है । उपादानमे कार्य हो रहा, जैसे जल गर्म हो रहा, अब उस जलको गर्म होने रूप कार्यमे स्नेह कौन कर रहा ? इस कार्यका स्नेही कौन है ? अग्नि । तो अग्नि निमित्त कारण है । स्नेह दिखाने वाले उस कार्यमे समर्थन करने वाला, पुष्टि करने वाला उस कार्यका सहाय अन्य द्रव्य निमित्त कहलाता है ।

उपादानकारण व निमित्तकारणका निर्णय—जितने भी कार्य हो रहे हैं उन सब कार्योमे यह निर्णय मिलेगा, इसका उपादान कारण क्या है और निमित्त कारण क्या है ? जैसे जल गर्म हुआ तो उपादान कारण जल है और निमित्त कारण आग है । वहाँ भेद क्या जमाना कि निमित्त कारण तो बाहर ही रहता है, जलमे भिडता नहीं है । अगर यह आग निमित्त जलमे भिडे तो आग स्वयं नष्ट हो जाय । तो यह आग निमित्त बाहर ही रहती, अलग ही रहती, परन्तु जलमे स्वयं ऐसी बात पायी जाती है कि वह अग्निका सन्निधान पाये तो वह अपनी शीत अवस्थाको छोड़कर गर्म अवस्थामे आ जाता है । वस कार्योकी यही पद्धति है सब जगह । जैसे जीवमे कषायभाव जगता है तो कषाय कार्य होने की विधि यह है कि उसका निमित्त कारण है कषाय प्रकृतिका उदय । अनन्तानुबन्धी,

अप्रत्याख्यानावरण आदिक क्रोध, मान, माया, लोभ ये कषाय प्रकृति बध है। तो कर्म-प्रकृतियोंका उदय होनेपर जीव कषायभाव करता है। तो वहाँ हमें क्या शिक्षा लेना है कि यह कर्मोदय तो बाहर ही बाहर रहता है। आत्मामें भिड़ता नहीं, आत्मासे तन्मय होकर नहीं, आत्माके परिणामनको भी करता नहीं, किन्तु वह तो स्नेही है। मित्र कही एक हो जाया करते हैं ? वे तो अलग ही रहते हैं। तो यो ही ये कर्मोदय बाह्यमें है, बाह्यपदार्थ है, पद्धति यहाँ यह है कि जीवमें ही ऐसी कला पायी जाती है कि यह जीव ऐसे कर्मोदयका सन्निधान पाये तो वह कषायरूप परिणाम जाता है। देखिये—इस पद्धतिमें उपादानकी स्वतंत्रता, निमित्तकी स्वतंत्रता और उपादान निमित्तमें परस्पर सम्बन्ध निमित्तनैमित्तिक भाव सब कुछ यथार्थ सिद्ध होता है। यहाँ किसीके एकान्तका आग्रह नहीं बन पाता। निहारते जाइये सब वस्तुओंको कि सभीमें ऐसी कला पायी जाती है कि वे अनुकूल निमित्तको पाकर अपनी परिणतिसे उस-उस रूप परिणाम जाते हैं।

निमित्तनैमित्तिक भाव और परिणामनस्वातन्त्र्य दोनोंका विनिश्चय—यहाँ हमें अपने आपपर अपनी गल्तीपर विशेष ध्यान देनेकी बात है, तब हम अपने आपका सुधार करेंगे और अपना कल्याण कर सकेंगे। यदि निमित्ताधीन स्थितियाँ बनाये रहे, मैं क्या कर सकता हूँ ? ये कर्म ही सब कुछ करते हैं। दुःखी करें, सुखी करें अथवा मोक्ष दिलायें, यह सब कर्मोंकी ही कृपा है, कर्मोंकी ही अधिकारकी बात है। हम क्या कर सकते हैं, ऐसे निर्णयमें इस जीवने अपनी स्वतंत्रतापर, अपने स्वरूपपर दृष्टि ही नहीं की। तो उसका उत्थान ही क्या हो सकेगा ? तो इस वर्णनसे जैसा कि अध्यात्मसूत्रमें एक सूत्र कहा है—“निमित्त प्राप्योपादान स्वप्रभाववत्” अर्थात् निमित्तको पाकर उपादान अपने प्रभाव वाला होता है। देखिये इसमें सब तत्त्व आ गए। जिनमें से किसी भी एक तत्त्वसे अगर मुँह मोड़ लिया जाय तो सही परिज्ञान नहीं बन सकता है, न कल्याणका उपाय बन सकता है। यदि कोई ऐसी ही हठ करे कि निमित्त ही सब काम करता है तो अपने आपका सामर्थ्य स्वभावस्वरूप विदित न होनेसे यह जीव अपनेमें कभी सन्तोष, विश्राम, तृप्ति प्राप्त नहीं कर सकता। और ऐसे स्वरूपका स्पर्श हुए बिना इसे कभी मुक्ति मिल ही नहीं सकती। यदि कोई यहाँ यह हठ करे कि जीव ही अपनी योग्यतासे अपने आपमें कषाय आदिके विकार कर रहा है तो इस आग्रहमें यह स्वभावकी बात बन जायगी, क्योंकि निमित्त तो माना नहीं कि जब निमित्तका सन्निधान हो तब विकार होता है, न हो तो नहीं होता है, ऐसे निमित्तकी बात न माननेपर और केवल कषाय कार्यके होनेकी यही विधि माननेपर कि जीव अपनी योग्यता से अपनेमें कषाय करता है तो यह कषाय स्वभाव बन जायगा, और फिर इस कषाय कार्य का कभी भी अन्त न आ सकेगा, यह नष्ट न हो सकेगा। कहनेके लिए तो ऐसा कहने वाले

के मनमें यह निर्णय भी पडा रहता है कि निमित्तका सन्निधान पाकर यह कपाय करता है ।

निर्णीत सर्वस्वदे, विवक्षित निश्चयमें समीचीनता—रयाद्वादमें जहाँ सप्तभगी दिखाई गई है वहाँ सर्वत्र एक भग बोला तो जा रहा है, लेकिन शेष भगोका निर्णय पडा हुआ है । शेष भगोका निर्णय रहे बिना एक भगका बोलना कुनय कहलाता है । तो केवल इसीको एक बोलकर, सुनकर उसका विरोध करे तो विरोध कर सकते हैं और फिर ऐसा विवाद कि कही समाप्ति नहीं हो सकती । हो रहा आजकल यही विवाद एक तत्त्वनिर्णयके क्षेत्रमें समझदारोंके बीच । जैसे किसीने जो भी बात बोला, वस उसके अन्य अभिप्रायको न रखकर केवल उस वाक्यका ही अर्थ करके अन्य विवाद उपस्थित कर देना वस यही चीज चल रही है । यदि यह सोचकर चलें कि बात तो कही जायगी कोई भी एक, लेकिन कहने वाले के आशयमें दूसरी बात भी है या नहीं ? यदि नहीं है तो समझना चाहिए कि यह एकान्त है और आग्रह है । और अगर है तो कहनेमें एक बात आनेपर भी एकान्त न मान लेना चाहिए । नयोका स्वरूप ही यह बताया गया है कि प्रमाणसे ग्रहण किए गए अर्थके एक देशका वर्णन करना सो नय है । तो आशयसे अपराध और निरपराधताकी बात होती है । व्यवहारमें भी आशयको ही प्रधानता दी गई है । यदि किसी मित्रका आशय सही नहीं है, यह निर्णय हो गया तो वह मित्र नहीं रहा उसका । और मित्र द्वारा कोई वरवादी होनेपर भी, कोई नुकसान होनेपर भी यदि यह विदित रहता है कि इसका आशय तो भला ही करनेका था, तो इतना नुकसान सहते हुए भी द्वेष नहीं किया मित्रसे । तो ऐसे ही वचना-लापमें एकान्त एक धर्मकी बात भी सुननेमें आये, लेकिन आशयके पारखी जब उस वक्ताके पूर्वापर भाषणसे या उसके पहिलेके कथनसे आशय विदित होता है कि यह अन्य धर्म, अन्य तत्त्वोका भी निर्णय रख रहा है तो उसे एकान्तका आग्रह नहीं है, कार्य होनेके प्रसंगमें इन शब्दोंसे पहिले अपना निर्णय बनावें कि निमित्तको पाकर उपादान अपने प्रभाव वाला होता है, यही विधि समस्त कार्योंकी है । इस सम्बंधमें आगे भी विदित होनेपर यह जीव अपना उद्धार करनेमें समर्थ होता है । इस कारण यह निर्णय कर लेना आवश्यक है और इसमें यदि कुछ बुद्धि लगानी पड़े, कुछ श्रम और समय लगाना पड़े तो लगाना चाहिए । मनुष्य जीवनकी सफलता तत्त्वज्ञानसे ही है । थोथी, नि सार, दिलचस्प बातोंसे कोई उद्धार की बात नहीं बन पायी है, इसलिए तत्त्वज्ञानके लिए उत्थानवान व उद्यमी बनना चाहिए ।

परिणमनमें निमित्तकारणोंका विश्लेषण—परिणमनकी विधिका प्रसंग चल रहा है । परिणमन, अवस्था, पर्याय, इसी भावसे कार्य होना, इन शब्दोंसे लोग कहते हैं । कार्य होना तो कोई बात ही नहीं, कुछ चीज ही नहीं । कार्य नाम किसका ? प्रत्येक पदार्थ हैं और उनमें उनका परिणमन होता है । कार्य शब्द प्रचलित हुआ है निमित्त दृष्टिके भावमें । जैसे

कुम्हारके व्यापारके निमित्तसे घड़ा बन गया तो घड़ेको बताते हैं कि यह कुम्हारका कार्य है । किस निमित्तसे यह कार्य बना, इस कार्यके बननेमें कौन जीव निमित्त पड़ा, इस बातको आसानीसे बतानेके लिए कार्य शब्दसे व्यवहार हुआ । वस्तुतः प्रत्येक पदार्थ है और उनका उनमें परिणामन होता है । कोई परिणामन कुछ निमित्त पाकर होते है और कोई बिना निमित्त पाये भी होते है । जैसे जो स्वाभाविक परिणामन है उनमें कालद्रव्यके सिवाय अन्य कुछ निमित्त नहीं । कालद्रव्य है और वह सर्वत्र साधारण निमित्त है । नैमित्तिक परिणामनमें भी कालद्रव्य निमित्त है और स्वभावपरिणामनमें भी कालद्रव्य निमित्त है । कालद्रव्य कहीं भी हटा हुआ नहीं रह पाता । इस कारण जिसमें उपस्थिति और अनुपस्थितिका कोई भेद ही नहीं है, तब उसे निमित्त भी क्या कहे विश्लेषणकी जानकारीके प्रसंगमें ? तो स्वाभाविक परिणामन निमित्त बिना होता है और वैभाविक परिणामन निमित्तकी उपस्थितिमें ही होता है । अब इसी बातको निश्चय दृष्टिसे देखा जाय तो यह विदित होगा कि सभी कार्य निमित्त बिना होते हैं । जैसे क्रोधप्रकृतिके उदयमें जीवमें क्रोध जगा । अब निश्चयदृष्टिसे देखनेकी पद्धति तो यह है कि केवल जीवको देखें । जीवमें जीवकी बात देखें । तो वहाँ जो हो रहा है जीवमें यह विदित किया गया और वह है अपने आपकी उस उत्पादशक्तिके कारण जो होना ही था, होता ही रहता है परिणामन ।

निश्चयनयकी दृष्टिमें अद्वैतपना—देखिये—निश्चयनयकी दृष्टिमें सही परिणामन अपने आप होता है । वहाँ परकी दृष्टि ही नहीं होती । इसे कहते है अद्वैतदृष्टि । निश्चयदृष्टिमें अद्वैतदृष्टि होती है । केवल एकाको देखना, दो को देखना ही नहीं । प्रत्येक पदार्थ अद्वैत है, केवल अपने आपके रूपसे है, किसी अन्यके रूपसे नहीं है । इसी बातको जब निश्चयदृष्टिसे देखा तो सभी अद्वैत है । व्यवहार दृष्टिसे देखा तो वहाँ द्वैत दीखा । किसी पदार्थका अस्तित्व बतानेके लिए पररूपसे नास्तित्वकी बात कही जाय तो इस कथनमें भी द्वैतकी सिद्धि हुई, पर निश्चयकी दृष्टिमें सर्व पदार्थ अद्वैत हैं और उनके सभी कार्य उन उनकी अपने आपकी परिणतिसे योग्यतासे हुआ करते हैं, अतः अद्वैतदृष्टिसे, निश्चयदृष्टिसे सभी कार्य निमित्त बिना होते हैं । एक तो वहाँ किसी दूसरेकी दृष्टि ही नहीं है, और फिर निर्णयमें भी जायें तो किसी अन्यकी परिणतिसे यहाँ परिणामन नहीं होता है । केवल स्वयंकी परिणतिसे सारे परिणामन होते है ।

मोहकी दुःखरूपता—इस ससारमें दुःख केवल मोहका है । दुःखका और कोई आधार नहीं । पदार्थके नातेसे यह जीवद्रव्य अपने ज्ञानानन्दस्वरूप है । अपने स्वभावरूप है । इसका अपने आपमें अपने तगसे उत्पादव्यय होता रहता है । इसका क्या मतलब, किसी दूसरे जीवसे, किसी दूसरे पदार्थसे, लेकिन अब यह जीव अपने इस ज्ञानमें नहीं होता,

अज्ञानभावमे जाता, याने परदृष्टिमे जाता, परका ही अपने हितके लिए बड़ा महत्त्व समझता है, तब इसी कारण परकी उपासना, सेवा, रुग्रह, परिणामिमे अपना उपयोग फसाये रहता है। पर जैसा सोचा है वैसा होना इसके आधीन तो नहीं है। परपदार्थोंका परिणामन उनके ही आधीन है। वहाँ जब जैसा निमित्त सन्निधान मिला, जैसा उपादान हुआ वैसा परिणामन होता रहता है। लेकिन मोहदृष्टिमे यह जीव परका सम्बन्ध बनाता है और मन्के अनुकूल उनमे परिणामन न देखकर दुःखी होता है। तो मोहकी सारी परिणतियोमे यही पद्धति बनी हुई है।

ज्ञानसे ही मोहदुःखका नाश—मोहका विनाश हो तो जीवका भला हो। उसका विनाश कैसे हो, वह सब इस ज्ञानसे प्राप्त होगा। प्रत्येक पदार्थ निश्चयत अपनेमे अपने परिणामनसे ही अपना परिणामन करते हैं। अब निरखिये अपने आपमे कि मेरे द्रव्यका, मेरे सत्त्वका, मेरा किसी अन्य पदार्थसे कोई रच भी सम्बन्ध है क्या? कल्पनासे तो यह सम्बन्ध बनाता है तो यह इसकी उद्दण्डता है, पर वस्तुतः उसका किसी द्रव्यसे कोई सम्बन्ध है क्या? निश्चय करके देख लीजिए। जिनको माना है कि यह मेरा पुत्र है, मेरी स्त्री है, मेरा घर है आदिक, उन परपदार्थोंसे भी कोई सम्बन्ध नहीं, कोई वश नहीं, पर फसाव उनमे बहुत अधिक बना रखा है। जैसे मकड़ी खुद ही अपने मुखसे अपना जाल पूरती है और दुःखी ही उसमे फसी हुई बैठी रहती है, इसी तरह यह मोही प्राणी भी खुदकी कल्पनाओंसे एक मोहका जाल पूर लेता है और उनमे ही फसा रहता है। यह एक मोटी बातका ही दृष्टान्त दिया गया। वह मकड़ी जो खुदके ही मुखसे जाल पूरती है वह उस जालमे फसी है अथवा नहीं, यह तो अलग चीज है, पर देखनेमे तो यो ही लग रहा है कि उसने अपने ही मुखसे अपना जाल निकाला और उसमे फस गई। दृष्टान्तमे कुछ भी हो मगर दृष्टान्तमे यह बात पूर्णरूपसे है। ऐसे ही यह जीव अपने आपमे से परदृष्टिका जाल निकालता है और परदृष्टिका जाल पूरता है और उसमे कितना फंसाव बना लिया है? परव तुवोसे स्नेह, लालच, इज्जत आदिक फंसाव बना लिया है। वस्तुतः यह जीव है अपने स्वरूपमात्र और अपने स्वरूपमे अपना परिणामन करता है, केवल इतनी ही बात है इसमे, यह बात जब विदित होगी तो यह मोह कलक मिटेगा। यह कलक खुदको खुद ही मिटाना पड़ेगा। इसमे दूसरा कोई मदद न दे सकेगा। जिनके आत्मकरणा जगी है वे इस ओर उद्यम करते हैं और अपने पौरुषसे अपना काम बना लेते हैं। खुदका ही मनन, चिन्तन, ध्यान भावना अपने आपका उद्धार करनेमे समर्थ होगा। यह सब उपाय हमें ज्ञानके बलसे मिलेगा। उस ही ज्ञान की यहाँ चर्चा की जा रही है।

परिणामनका प्रयोजन सत्त्व बना रहना माननेमें मुक्तिके उपायका निश्चित लाभ—

यहाँ परिणामन निरखा जा रहा है कि प्रत्येक परिणामन पदार्थमें उसके अपने आपके सत्त्वके कारण हो रहा है। उस होनेका प्रयोजन क्या ? जिस पदार्थमें जो परिणामन हो रहा है उसका लाभ वही पदार्थ उठायेगा, दूसरा नहीं। उसका लाभ क्या ? उसका वास्तविक लाभ तो यही है कि उसका सत्त्व बना रहना। परिणामन न हो तो सत्त्व नहीं रह सकता। तो अपना सत्त्व कायम रखे रहना, बस इतना ही प्रयोजन है पदार्थमें जो परिणामन होता है उसका पुद्गलमें यह बात स्पष्ट है। अरे ये पुद्गल किसी भी रूप परिणाम गए, जल गए, पल गए आदि तो ये सब परिणामन किसलिए हुए ? अपना सत्त्व रखनेके लिए।

अथवा उस सत्त्वकी ऐसी ही प्रकृति है कि उसमें उत्पादव्ययध्रौव्य ये तीन बातें होती ही हैं। वहाँ प्रयोजनका कोई परिणामन ही नहीं है, और कोई समझना चाहे तो यही जानें कि ये परिणाम रहे हैं तो अपने आपका सत्त्व रखनेके लिए परिणाम रहे हैं, इससे आगे उनका क्या मतलब ? पुद्गलमें यह बात विशेषतया स्पष्ट समझ में आ जाती है। यह पदार्थ जल गया, राख बन गया तो किसलिए राख बन गया ? बस अपना सत्त्व रहता है। इसके कायम रहनेकी विधि ही यह है कि वह पदार्थ परिणामन करता रहता है। पुद्गलमें यह बात भली प्रकार जान ली गई कि इसका परिणामन इसके सत्त्वके लिए है। बस यही बात तो सबमें है। मुझमें भी यही होना चाहिए, सो ऐसा ही हो रहा है, पर मानते नहीं। मेरा जो परिणामन हो रहा है वह किसके लिए ? अपने आपका सत्त्व बनाये रहनेके लिए, इससे आगे और कुछ प्रयोजन न होना चाहिए था, पर यह जीव इससे आगे अपना प्रयोजन सोचता है, क्योंकि इसमें ज्ञान है ना। उसका दुरुपयोग कर रहा है। अपने परिणामनका प्रयोजन कुछ और सोच रहा है। यो बनेगा, यो मेरी बात बनेगी, यो हो जायगा, लोग यो मुझे समझ लेंगे, कितने ही इसने प्रयोजन समझ लिए हैं, बस यही भूल है और जिसके कारण यह जीव दुःखी रहता है।

परपरिणामनका विकल्प बनाये रहनेमें दुःखविनाशकी असंभवता—और भी सोचिये—यह दुःख कैसे मिटे ? इन पदार्थोंका परिणामन करनेका विकल्प बनाये रहनेमें क्लेश नहीं मिट सकता। जैसे कोई जिन्दा मेढक तराजूमें रखकर तौलना चाहे तो वे न तौले जा सकेंगे, कारण कि वे चंचल होते हैं, उछल जाते हैं। कुछ मेढक तराजू पर रखे जायेंगे, कुछ रखने के लिए तत्पर होंगे कि उनमेंसे कुछ मेढक उछल जायेंगे, वे तौले न जा सकेंगे। इसी प्रकार परपदार्थोंके परिणामन करनेका विकल्प बनाकर अपनेको आराममें पा लेना मुश्किल है।

अब सत्य बातको निरखिये, अपने आपके तथ्यको देखिये—मैं हूँ और परिणामता रहता हूँ। उस परिणामनका प्रयोजन है उसका सत्त्व बना रहना, इसके आगे कोई प्रयोजन नहीं है। स्वरूपदृष्टि करके इसका निर्णय बना लीजिए। फिर इसका लाभ

भी स्वयं ही पा लिया जायगा । तो जब निश्चय दृष्टिसे देखने चले तो यही मिलेगा कि प्रत्येक पदार्थ अपने आपके स्वरूपसे परिणामता है । कोई दूसरा पदार्थ उस परिणामनमें सहयोग नहीं दे रहा कि कोई दूसरा मिलकर भी कुछ परिणामन कर दे । सहयोग देनेका तो यही मतलब होता है कि कोई परिणामन यदि १०० डिग्री रूपमें है तो यह उपादान ८० प्रतिशत में परिणाम जाय और निमित्त २० प्रतिशतका परिणामन कर दे, पर ऐसा नहीं होता । पूरा पदार्थ उसकी ही शक्तिसे, उसके ही श्रमसे होता है, वह दूसरे निमित्तके सगसे नहीं होता । कही ऐसा भी विदित हो रहा हो—जैसे घड़ा बनानेमें कुम्हारको बड़ा श्रम करना पड़ता, पसीना भी आ जाता । खूब काम कर रहा है वह, लेकिन उस कुम्हारका परिश्रम, कुम्हारका काम, कुम्हारका प्रभाव कुम्हारमें ही हुआ । उस कुम्हारका निमित्त पाकर जो मिट्टीमें फैलावका परिणामन हुआ, घडारूप परिणामन हुआ वह मिट्टीके ही परिणामनसे होता है । उसमें कुम्हारका परिणामन मिला हुआ नहीं है । प्रत्येक पदार्थ निश्चयदृष्टिसे अपने आपमें अपना परिणामन करता है ।

निमित्तनैमित्तिक भाव होनेपर भी परिणामनस्वातन्त्र्यका दर्शन—हाँ अब जरा बाहर की ओर भाक कर विचार करिये—इन पदार्थोंका स्वभावसे तो यह परिणामन न था । हुआ विपरीत परिणामन । क्यों हुआ ? इसलिए कि पासमें ही दूसरा पदार्थ था, उस वातावरणमें वह पदार्थ प्रभावित हो गया, बस वह पदार्थ उस रूप परिणाम गया तो इसमें यह कार्य बननेका, निमित्तका अंगीकारपना था, बस इसी वजहसे इसका निमित्तमें उपचार किया गया है और व्यवहार यो बन बैठा कि देखो अमुक पदार्थने अमुक दूसरे पदार्थका यो काम किया है । वस्तुतः प्रत्येक पदार्थ अपनेमें अपना ही काम करता है । कितनी ही विकट तेज लड़ाई हो रही हो और वहाँ दावपेचके प्रसंग भी चल रहे हैं, दबाव प्रभाव सब कुछ चल रहे हैं, इतने पर भी जिस अवयवका, जिस हिस्सेका जो परिणामन हो रहा वह उसके परिणामनसे हो रहा है । बड़े बड़े इञ्जन यत्र होते हैं, जैसे रेलका ही इञ्जन उदाहरणमें ले लो । वह बड़ी तेजीसे चल रहा है । वहाँ ऐसा लगता है कि देखो इस इञ्जनको आदमी चला रहा है । व्यवहारमें ऐसा कहा भी जाता है । और वह आदमी उस इञ्जनके चलानेमें निमित्त है भी अवश्य । उस निमित्तकी उपस्थितिमें ये सब परिणामन बन रहे हैं, लेकिन निश्चयदृष्टि से देखो तो वह पुरुष तो केवल अपने आपमें अपने विवल्प कर रहा है । उस पुरुषके द्वारा हस्तादिकका व्यापार किये जाने पर प्रत्येक पुर्जेमें परिणामन हो रहा है, पर वहाँ ऐसा ही निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध है कि अमुक पुर्जेका अमुक क्रियाका निमित्त पाकर अमुक चीज इस तरहसे परिणाम जाय ।

दृष्टिके एकान्तमें तत्त्वनिर्णयसे च्युति—देखिये—दृष्टियाँ दो हैं—निश्चयदृष्टि और व्यव-

हरि दृष्टि अर्थात् स्वरूपदृष्टि और सर्वतोमुखी दृष्टि । दोनों ही बातें विदित होती हैं और दोनों से ही यथार्थ निर्णय हो पाता है और दोनों निर्णयोमें लाभ है । जो लोग एक अपने कल्याण का रास्ता निकालनेके लिए केवल निश्चयदृष्टिका ही आग्रह करते हैं और यही पसंद है, यो ही निरखा । प्रत्येक पदार्थ निमित्तके बिना अपने आपकी योग्यतासे परिणामन करता है । कोई उनसे पूछ ही बैठे कि बतलाओ—फिर निमित्त नाम है किसका ? जो कि शास्त्रोमें निमित्त शब्द दिया है । तो उनका उत्तर होता है कि अपनी योग्यतासे अपने आपमें परिणामन कर रहे हुए पदार्थके पास उस समय जो सामने मौजूद हो, उस पर निमित्तका आरोप किया जाता है । लेकिन आग्रहमें उत्तर न बनेगा । तब पुन प्रश्न होगा कि जब घडा बन रहा है उस समय तो अनेक पदार्थ मौजूद हैं । वहाँ गधा भी खडा है, बच्चे लोग भी खेल रहे हैं तो क्या वे सभी निमित्त बन जायेंगे ? तब बोलना पड़ेगा कि नहीं । अनुकूल निमित्त उपस्थित होने पर जो उपस्थित हो उनमें निमित्तका उपचार किया जाता है । तो अनुकूल शब्दका अर्थ जब पूछा जाय तो कुछ भी कहा जायगा, आखिर निष्कर्ष यही निकलेगा कि योग्य निमित्तका सन्निधान पाकर उपादान अपने प्रभावसे प्रभावित होकर परिणत होता है । तब निश्चय एकान्तकी बात पूर्ण निर्णयमें नहीं आ सवती । कोई व्यवहार एकान्त करके यह कहे कि परिणामने वाले पदार्थ क्या करेंगे ? जिस निमित्तकी बरजोरी होगी वैसा परिणामना पड़ेगा । कुम्हार तो मिट्टीको सानकर चकापर धरकर फैलायेगा, घडा बनना ही पड़ेगा, तो उपादान बेचारा क्या करेगा ? सब कार्य निमित्त ही करता है, निमित्त ने ही किया । तो वह निमित्तभूत पदार्थ कितने क्षेत्रमें है, क्या है ? उसमेंसे क्या किया ? क्या बतायें, क्या परिणामन किया ? और निमित्तने ही किया तो किसी अन्य पदार्थसे घडा क्यों नहीं बना लिया ? मिट्टीसे ही क्यों बन पाया ? कपड़ेसे बन जाय, पत्थरसे बन जाय, किसी आदमीका ही बना दे, अथवा किसी चीजकी भी क्या जरूरत है ? निमित्त बना दे, ऐसा फूँक लगा दे कि असत्का भी सत् बन जाय ? कोई उत्तर आयेगा क्या ? तो किसी एक आग्रहमें सही निर्णय नहीं आ पाता ।

यथार्थ निर्णयके बाद निर्विकल्पतानुभवके निकट ले जाने वाली दृष्टिका आश्रयण— सही निर्णय करनेके बाद जिस किसी भी एक दृष्टिको हितकारी समझा, जो रुचिका विषय बना, अब उसकी प्रधानता लेकर उसमें रम जाय, यह बात उसके ही बन सकती है निश्चय होकर जो सब ओरसे निर्णय किए हुए है । निश्चय और व्यवहार दोनों दृष्टियोंसे परिणामन के मर्मका जिसने परिचय पाया है वह निश्चय रह सकेगा, क्योंकि ज्ञानप्रकाश उसने पूरा पाया । अब उसकी यह दृष्टि बनती है कि किसी परिणामनके विषयमें हम निमित्तपर दृष्टि डालते हैं, हमारा उपयोग स्थिर नहीं होता, रम नहीं पाता, यत्र तत्र भटकता है, हम अमीर

नहीं बन पाते । जब हम ऐसा निरखने लगते हैं कि यह है पदार्थ, यह अपने स्वरूपमें अपने परिणामनमें चला जा रहा है । ऐसा निरखता रहे तो थकान नहीं होती । विश्राम मिलता है, धीरता प्राप्त होती है, और निर्विकल्पके निकटका यह परिज्ञान है । लोग निश्चय दृष्टिकी प्रधानता करें और अपने आपका कल्याण करें, मगर ऐसी प्रधानता कर सकनेका अधिकार उन्हें ही है जो निश्चय और व्यवहार दोनों दृष्टियोंसे यथार्थ निर्णय करके निःशङ्क निःशंक होते हैं । ऐसे ज्ञानी पुरुष जिन्होंने परिणामनका मर्म भली प्रकार निर्णीत किया है । तो कोई व्यवहारदृष्टिकी प्रधानतासे भी स्वरूपका स्पर्श कर लेते हैं । ये क्रोधादिक कषाये जगी हैं, ये कर्मोंके उदयका निमित्त पाकर जगी हैं । ये औपाधिक भाव है, ऐसा बनना जीवका स्वभाव नहीं है । जीवका स्वभाव तो चैतन्यमात्र है । ये क्रोधादिक भाव जीवके स्वभाव नहीं हैं, ऐसा परिज्ञान कौन दिला रहा है ? आखिर यह ज्ञान तो हितकारी है ना ? जीवके क्रोधादिक नहीं है । क्रोधादिक भाव जीवका स्वभाव नहीं है । यह शिक्षा व्यवहारनयसे दिलाया है । व्यवहारनय बताता है कि ये कषाये निमित्तसे हुई हैं, ये निमित्तके कार्य हैं, इनका स्वामी निमित्त है और वैसे भी देखो तो स्वामी तो जुदा ही हुआ करता है । पुस्तकका स्वामी कौन ? विद्यार्थी । इस चौकीका स्वामी कौन ? अमुक पुरुष । इस नौकरका स्वामी कौन ? अमुक आदमी । देखो ना, स्वामी अलग ही कोई हुआ करता है । एक ही कोई अद्वैत स्वामी नहीं । इस मकानका स्वामी मकान, ऐसा कहने वाला कोई कहाँ मिल रहा ? और ऐसा व्यवहार भी कहाँ चल रहा ? तो मालिक स्वामीका व्यवहार वहाँ होता है जहाँ दूसरा कोई हो ? इन क्रोधादिक कषायोका स्वामी कौन ? निमित्त कर्मोदय । लो इस व्यवहारदृष्टिने इस विभावको निमित्तके पास फेंक दिया । अब वहाँ देखें तो क्या रह गया ? स्वभाव । इस विभावदृष्टिको भी कषाय विकारमें लगा दिया । तो ज्ञानी पुरुषोंके लिए सब जगह भला है, और एकान्तके आग्रही पुरुष तो मूलमें अन्धकारमें हैं, उनका ज्ञानप्रकाश सही नहीं है, फिर ये कैसे अपने प्रयोजन और उद्धारका मार्ग बना सकेंगे ? प्रधान पद्धति तो यह है कि निश्चय और व्यवहारसे परख करके व्यवहारनयका विरोध न कर, उसे गौण करके निश्चयनयका आलम्बन करके एक अद्वैत भावमें उतरे, पर यह बात वही कर पायगा जिसने प्रमाणसे सर्वतोमुखी निर्णय किया है ।

विभावपरिणामनके निमित्तोंकी चर्चा—परिणामनके प्रसङ्गकी बात चल रही है कि पदार्थोंका परिणामन होता है तो उसमें निमित्त कितने पदार्थ तक हो सकते हैं ? तो देखिये—परिणामनमें कालद्रव्य तो साधारण निमित्त है, प्रत्येक पदार्थके परिणामनमें चाहे वहाँ स्वभाव-परिणामन हो अथवा विभावपरिणामन हो, कालद्रव्य तो निमित्त होगा ही । अब विभाव-परिणामनमें निमित्त कितने होते हैं, इसपर विचार करना आवश्यक है । स्वभावपरिणामनमें

कालद्रव्यके सिवाय अन्य कोई निमित्त नहीं होता, क्योंकि यदि अन्य कोई पदार्थ निमित्त बन जाय तो वह परिणामन स्वभावरूप न रह पायगा, वह किसी विकार और विभावरूप रहेगा। तो स्वभावपरिणामनमे याने कोई पदार्थ सही स्वभावरूपसे परिणामे उसमे अन्य निमित्त नहीं हुआ करने। विभावपरिणामनमे अनेक निमित्त होते हैं। विभावपरिणामनका अर्थ है कि पदार्थका स्वभाव तो है और कुछ, बन रही है बात और कुछ।

जैसे आत्माका स्वभावपरिणामन तो है केवल अरहत सिद्ध जैसी दीतरागता व सकल-जताकी परिणति और विभावपरिणामन है कषाय, मोह, अज्ञान। यह स्वभावसे उल्टी बात है। तो स्वभावसे विपरीत परिणामन हुआ, किन्तु उस स्वभाववान द्रव्यमे सम्भव हुए विपरीत परिणामनको विभावपरिणामन कहने हैं। तो विभावपरिणामनमे अनेक द्रव्य निमित्त होते हैं। जैसे घटकार्य हो रहा है तो घटकार्यमे दुम्हार, चक्र, डडा, (जिससे घुमाया जाता है) आदि ऐसे अनेक कारण होते हैं अथवा जीवमे समझिये—जीवमे जो कषाय आदिक विभावपरिणामन होते हैं उन परिणामनोमे कर्म, शरीर और अन्य बाह्यपदार्थ ये सब निमित्त होते हैं। तो कोई पदार्थ यदि विभावरूप परिणामे, विकाररूप रहे तो उसमे निमित्त अनेक होते हैं, तो यहाँ निमित्तोकी बात कही जा रही है। उन निमित्तोमे यह सोचना चाहिए कि पुद्गल पुद्गलमे जो परस्परका निमित्तपना है वह तो सब सही निमित्त है और जीवके विकारमे कषायमे निमित्त तो कर्मका उदय है, बाकी सारी चीजे निमित्त नहीं कहलाती, किन्तु आश्रयभूत कहलाती हैं अथवा कल्पनाके विषयभूत कहलाती है।

निमित्त और आश्रयभूत पदार्थका रहस्य समझे बिना विवादकी शान्तिकी कठिनता-भैया। निमित्त व आश्रयभूतकी बात समझ लेना बहुत जरूरी है, जिसके समझे बिना आज-कालके उठे हुए अध्यात्मवादोका समाधान न मिलेगा। हठमे जो जिस तरह कहता आया है वह उस तरह कहता ही रहेगा, उसका अन्त नहीं आ सकता, न विवाद समाप्त हो सकता, क्योंकि शब्द नाना है। कहनेमे बात एक आती है, उसीको पकड़ मरोडकर दितने ही विवाद उठाये जा सकते हैं, पर अपने लिए यदि सत्य समझना हो तो उसे दो भागोमे बाँटें—निमित्त और आश्रयभूत। क्रोधभाव उत्पन्न होता है तो उसमे निमित्त तो है क्रोध प्रकृतिका उदय और आश्रय है कुछ मनुष्य, कुछ अन्य जानवरोंकी करनी अथवा कोई अजीव पदार्थ है विगड गया, प्रतिकूल आ गया तो ये सब बाह्यपदार्थ आश्रयभूत हैं। लोग यो शंका तभी तो कर देते हैं कि देखो निमित्त कुछ नहीं करता। एक मुनिराजको कोई गाली दे रहा है तो मुनिराजको तो धोभ नहीं आता, तो उस गालीनिमित्तने कुछ किया तो नहीं, लेकिन ये यहा भूल पाते हैं। गाली देना या किनी मनुष्यके द्वारा उग्रव होना यह निमित्त नहीं है, किन्तु आश्रयभूत है। आश्रयभूत पदार्थके होनेपर कार्य होता भी और नहीं भी होता। यदि आश्रयण हो तो कार्य सम्भव है और कोई उनका आश्रयण ही न करे तो कार्य कर्त्तनि

होगा, पर निमित्तमे यह बात नहीं है। मुनिराजके अनन्तानुबन्धी और अप्रत्याभ्यानावरण, प्रत्याख्यानावरण ये १२ प्रकारकी वपायोका विपाक नहीं है अतएव उनकी योग्यता मद-कषायकी है। सो वहाँ ये गालीगलीज उपद्रव आदि कुछ भी क्षोभके लिए आश्रय नहीं बन पाते। तो वहाँ इस क्षोभका निमित्त नहीं है और जितना वहाँ निमित्त है उसके अनुकूल वहाँ भी वषाय पायी जाती है। तो जीवके विभावपरिणामनमे निमित्त है कर्मका उदय, और बाकी बाहरी सचेतन अचेतन पदार्थोंका सम्बन्ध होना ये सब हैं आश्रयभूत बातें। पुद्गलमे यह बात नहीं पायी जाती कि किसी निमित्तके होनेपर वह कार्य न करे, उपादानमे योग्यता है और निमित्तकी उपस्थिति है तो कार्य चलता ही रहेगा। जैसे घड़ी है, घड़ी शुद्ध साफ है, पेंच पुर्जे सही है, ठिकानेके लगे हुए है, उसमे चाभी भर दी जाय तो चलती रहेगी, वहाँ धोखा नहीं मिलता, लेकिन यहाँ जीवके किसी कामकी बात कह दी जाय और वह कह भी दे कि मैं यह काम इतने समयमे करूँगा और वह कर न सके, कोई भूल हो गई, बीच मे कोई विघ्न आ गया, यो अनेक बातें बन जायेंगी। तो यह अन्तर नयो आया पुद्गलमे और जीवमे? पुद्गलके लिए जितने निमित्त मिलेंगे और उन निमित्तोमे जो कार्य बन सकता है वह बनता रहता है, पर जीवमे यह बात नहीं देखी जाती। अनेक साधन मिलने पर भी काम हो या न हो। यह अन्तर यो आया कि जीवके विभिन्न परिणामनमे कर्मकी अवस्था ही विशेष निमित्त है अन्य बाह्य साधन आश्रयभूत कहलाते हैं।

निमित्त और आश्रयभूत पदार्थोंका उदाहरणपूर्वक स्पष्टीकरण—जैसे जीव अनेक बार समवशरणमे भी गया, वहाँ साक्षात् अरहतदेवका उपदेश भी सुना, दिव्यध्वनिसे भी कर्ण पवित्र किया, लेकिन अनेकोको सम्यक्त्व नहीं होता। वहाँ लोग शका करने लगते हैं कि देखो निमित्त कुछ कार्य नहीं करता, निमित्तकी कोई आवश्यकता नहीं। काम हो जाय तो उसे निमित्त कहना और काम न हो तो निमित्त न कहना। समवशरणमे यह जीव गया और वहाँ सम्यक्त्व न हुआ तो समवशरण निमित्त न रहा। अगर सम्यक्त्व हुआ तो समवशरणको निमित्त कह देंगे। भैया! ऐसी बात नहीं है, समवशरण सम्यक्त्वका निमित्त नहीं है और भी जो साधन बताया है कि वेदनाका अनुभव या मूर्तिके दर्शन या जातिस्मरण ये सम्यक्त्वके साधन हैं। पर यथार्थ शब्दोमे कहा जाय तो ये सब सम्यक्त्वके निमित्त नहीं हैं, किन्तु सम्यक्त्वके आश्रयभूत हैं। सम्यक्त्वका निमित्त तो अनन्तानुबन्धी चार कषायप्रकृति और दर्शनमोहकी ३ प्रकृतियाँ, इनका उपशम, क्षय, क्षयोपशम हुआ है, ऐसा होने पर सम्यक्त्व होता ही है, पर समवशरणमे पहुँचना यह सम्यक्त्वका आश्रयभूत है, निमित्त नहीं है। आश्रयभूतमे तो दोनो बातें बनती हैं कि आश्रयभूत होनेपर भी कार्य हो या न हो, वह किसीके लिए आश्रयभूत बना, किसीके लिए नहीं बना। उपस्थित रहने से क्या होता? पर

निमित्तमे यह बात नहीं है। निमित्त होने होने पर और जहाँ ऐसे कर्म निमित्त जिसके लगे हैं वहाँ योग्यता भी वैसी रहती है तो उपादानमे योग्यता होनेपर उसके अनुकूल कार्य होगा ही। कभी कभी यह भी शंका की जा सकती है कि देखो—१० वे गुणस्थानमे लोभकषायका उदय तो है, सूक्ष्म लोभ पाया जाता ना, मगर उनका बव नहीं हो रहा। वहाँ निर्जराकी रुकावट नहीं हो रही तो वहाँ बात यह है कि वहाँ जघन्य शक्तिका उदय है और जघन्य शक्ति वाले कर्मोंके उदय होने पर उसके अनुकूल वहाँ व्यक्त कार्य नहीं हो पाता। तो वह निमित्तनैमित्तिक भावसे अलग बात न रही। जो जैसे शक्तिसम्पन्न निमित्तको पाकर कार्य होता है वह वैसे शक्तिसम्पन्न निमित्तको पाकर होगा। प्रयोजन यह है कि जीवके जितने विकारपरिणामन होते हैं उन परिणामनोमे निमित्त तो है कर्गोंकी अवस्था और आश्रयभूत अन्य समस्त पदार्थ। यदि निमित्त हो तो आश्रयभूत पदार्थ भी आश्रय बनकर कर्मबन्धके कारण बन जाते हैं। और निमित्त न हो तो दूसरोका आश्रयभूत रह जाय, पर निमित्त रहित इस जीवके वे पदार्थ आश्रयभूत नहीं बन पाते हैं। वे बधके साधन नहीं हो पाते।

निमित्तनैमित्तिक भाव और परिणामनस्वातन्त्र्य—निमित्तनैमित्तिक भावकी बात समझ लेने पर अब इस ओर दृष्टि दीजिए कि निमित्तका द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव कुछ भी उपादानमे नहीं पहुँचता। निमित्तका सहयोग इतना ही है विभावपरिणामन होनेमे कि निमित्तकी उपस्थिति मात्र रहना, इससे आगे इस कर्मोदयमे, इस कर्म अवस्थाने जीवप्रदेशमे कुछ नहीं किया। यह जीव स्वयं इस योग्यताका था तो निमित्त सन्निधानमे यह स्वयं अपने आपमे विकाररूपसे परिणाम गया है। निमित्तनैमित्तिक भाव भी विधिवत् होनेका नियम और निमित्तका उपादानमे कुछ भी न किया जानेकी दृष्टि, ये दो बातें जिनके चित्तमे स्पष्टतया रहती हैं वे पुरुष एक प्रबल ज्ञानी हैं। नहीं तो अनेक लोग इस डरके मारे कही उपादान परतंत्र न कहलाने लगे, निमित्तको निमित्त ही नहीं कहते, और चूँकि सिद्धान्तमे निमित्त शब्दका जिकर है इसलिए उससे मुकर भी नहीं सकते। तब उन्हें कहना पड़ता है कि निमित्त कुछ नहीं करता। चीज जिस समय जिस रूप परिणाम जाती है, उस समय सामने जो चीज हाजिर हो उस पर निमित्तका आरोप होता है तथा इस डरसे कि कही उपादानको स्वतंत्र कह दिया तो उपादानमे फिर विभावपरिणामन न हो सकेगा, यह संसार की बात न बतायी जा सकेगी, सो इस कारणसे निमित्तकी प्रधानता करके कह देते हैं कि उपादान क्या करेगा बेचारा? सब कुछ निमित्त ही करता है। उपादान क्या है? है, उसमे तो काम बनता है, इतनी ही बात है, पर करने वाला कौन? परिणामाने वाला कौन? वह निमित्त। देखो—अग्नि निमित्त न हो तो पानी गर्म कैसे हो जायगा? यो अनेक उदाहरण देकर इस प्रकारसे बोल देते हैं कि काम तो निमित्तका है। निमित्त ही

करता है। ये सब दोनो ओरकी कमजोरियाँ हैं। उपादान अपने आपमें कैसा स्वतंत्र है ? जिस किसी भी रूप परिणामे, मात्र अपनी परिणतिमें ही परिणमता है। निमित्तका द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव कुछ भी ग्रहण नहीं करता। इसमें किसी प्रकारका विवाद ही नहीं है। और साथ ही निमित्त और उपादानका इतना नियत सम्बन्ध है कि ऐसी शक्ति वाला उपादान हो और ऐसे अनुकूल निमित्त पदार्थ उपस्थित हो तो वहाँ कार्य होता ही है। इन दोनो बातोंको माने और फिर द्रव्यकी स्वतंत्रतापर जिसकी दृष्टि रहे ऐसे ज्ञानप्रकाशमें रह कर जीव अपना उद्धार कर लेता है। नहीं तो आग्रह पक्षमें कल्याणकी बात गाँप हो जाती है और इसकी अपेक्षा हो जाती है कि जो उसने कहा है वह बात सत्य है और लोग मान जायें यही सिद्ध हो। वस केवल जाननेमें यही मात्र प्रोग्राम रह जाता है।

संसारसंकटसे छुटकारा पानेके अन्तः साधन सम्यक्त्वके लाभके यत्नमें प्रासङ्गिक चर्चा—यह संसार है। जिस जगह हम आप इस समय रह रहे हैं वह जगह क्या अपनी है ? वह जगह लोकके परिमाणके सामने कितनी है ? समुद्रके बिन्दु बराबर भी नहीं है। जिस कालमें हम आप यहाँ चल रहे हैं यह काल भी क्या है ? अनादिसे अनन्तकाल व्यतीत हो गया और भविष्यमें और अनन्तकाल व्यतीत होगा, ऐसे इस निस्सीम कालके भीतर यह १०-२० वर्षका काल क्या ? जिन लोगोमें रहकर हम कल्पनायें बनाते हैं और शेखचिल्ली बनते हैं, अटपटी कल्पनाओंसे अपनेको भर लेते हैं, जिन मनुष्योंको हम कुछ दिखाना चाहते हैं वे सब क्या है ? अनन्त जीवोंकी तरह ये जीव भी रुलते सनते आज इस मायामय मनुष्य पर्यायमें आये हैं, ये कोई परमार्थ चीज नहीं है, इनको क्या दिखाना ? इनको दिखानेसे मुझे लाभ क्या ? ये कोई प्रभु तो नहीं है, स्वयं मायामय पर्यायमें रहकर क्लेश पा रहे हैं। ज्ञानी पुरुषोंको इन सब बातोंपर यथार्थ निर्णय है, इसके इस कारण उन्हें कोई वाञ्छा नहीं रहती है। इच्छा होकर भी भीतरमें इच्छा नहीं है। यह सब बल है श्रद्धानका, सम्यक्त्व का। उस ही सम्यक्त्वके प्रसंगमें यह चल रही है यहाँ कि निमित्त किस भाँति होता है और उपादान किस भाँति होता है ? फिर हाल अभी निमित्तकी सख्या बता करके प्रकाश डाला जा रहा है। चर्चा यह चल रही कि विभावपरिणामनमें कितने तक निमित्त हो सकते हैं। इसके विभाग यो कर दीजिए कि पुद्गलके विभावपरिणामनमें तो अनेक निमित्त होंगे। कपड़ा बनाया जाता है तो वहाँ कुम्हार, तनु, तुरी, बेम, शलाका आदिक औजार ये सब निमित्त पड़ रहे हैं, पर जीवके विकारपरिणामनमें निमित्त तो है कर्मकी अवस्था और बाकी जितने पदार्थोंके संयोग इसके विषयमें साधन बनते हैं वे सब पदार्थ कहलाते हैं आश्रयभूत।

जीवके मोक्षपरिणामनमें निमित्तोंका विचार—यहाँ कोई जिज्ञासु प्रश्न करे कि हम तो सुनते हैं कि मोक्षमें बड़ा सुख है, हमें तो मोक्ष ही चाहिए। मोक्षकी बातें बतायें कि

मोक्ष होनेमें क्या-क्या निमित्त बनता है ? क्योंकि लोग मोक्षके पानेके लिए बहुत-बहुत वार्य कर रहे हैं, तपस्या भी करते हैं, देवदर्शन करते हैं, ध्यान करते हैं, अनेक प्रकारके उपसर्ग भी सहते हैं, स्वाध्याय भी करते हैं और भक्ति आदिक करते हैं तो ये सब बातें करना जरूरी है ना । तो मोक्षमें ऐसे-ऐसे कितने निमित्त होते हैं ? भैया ! इसका समाधान तब तक कोई न पा सकेगा जब तक कि यह न जान लें कि मोक्ष मुझे किसका करना है और वह कैसा है ? मोक्ष चाहिए मुझे आत्माका । कर्मसे आत्माको छुटकारा दिलाना ।

तो जिसको छुटकारा दिलाना है वह आत्मा क्या है, इसका सही निर्णय हुए बिना मोक्षका वास्तविक निमित्त क्या है, इसका समाधान नहीं पाया जा सकता । यह आत्मा है एक चैतन्यस्वभावमात्र । एक ऐसा अमूर्त पदार्थ जिसको कोई नहीं पकड़ सकता, न जिसमें किसी प्रकारका रूप रंग है, सो न किसी इन्द्रिय द्वारा जाना जा सकता है । एक भावमात्र चैतन्यस्वभावमात्र आत्मा है, उसे मोक्ष दिलाना है । तो यह केवल यह ही रह जाय, इसके साथ जो कुछ और लिपटा है वह सब छूट जाय, ऐसी स्थिति बनाना है । यदि यह बात कोई पा सका तो वह समाधान पा लेगा कि मोक्ष होनेमें क्या-क्या निमित्त होते हैं । देखिये—मोक्ष जीवके स्वभावपरिणामनकी अवस्था है, अर्थात् जीवका जैसा स्वरूप है, स्वभाव है, वही मात्र व्यक्त रहे, वही प्रकट रहे, इसीका नाम मोक्ष है । स्वभावपरिणामनमें उस निमित्तकी बात जाननी है तो जानिये—कालद्रव्यके सिवाय अन्य कोई निमित्त नहीं होता मोक्षपरिणामनमें । हाँ पहिले समयमें जो मोक्ष होता है उसको तो यह कह सकते हैं कि उसमें निमित्त अष्टकर्मोंका क्षय है, पर मोक्ष होनेके बाद क्या सदा मोक्ष उनमें नहीं रहता ? जो छूट गया वह सदाके लिए छूटा ही रहता है । तो जितने अनन्त सिद्ध हैं कोई कभीसे मुक्त हुए, कोई कभीसे, उनका अब इस मोक्षपरिणामनमें निमित्त क्या है सो बताओ ? क्या कर्मोंका क्षय ? कर्मोंका क्षय हो ही नहीं रहा, क्योंकि कर्म उनकी गाँठमें ही नहीं है । कर्मरहित जीवको ही तो सिद्ध कहते हैं । कर्म ही नहीं है तो कर्मोंके विनाशकी बात क्या कही जाय ? अब यह जचा होगा कि उस मोक्षपरिणामन होनेमें, केवल रहनेमें, स्वभावमात्र रहनेमें निमित्त केवल कालद्रव्य है । कालद्रव्य एक साधारण निमित्त है । इस कारण उसको कोई निमित्त ही नहीं कहा जाता, वह तो साधारण निमित्त है, उसे तो हटाया भी नहीं जा सकता । तो मोक्ष जीवके स्वभावपरिणामनकी अवस्था है और स्वभावपरिणामनमें केवल कालद्रव्य ही निमित्त है, अन्य कोई निमित्त नहीं है । जरा इसकी तुलना अन्य शुद्ध द्रव्योंसे कर लीजिए । धर्म, अधर्म, आकाश और काल, ये चार द्रव्य शाश्वत शुद्ध द्रव्य हैं, इनमें कभी विकारपरिणामन न था, न है, न होगा । इनका सदा स्वभावपरिणामन होता है । तो अब बतलाओ—धर्मद्रव्यका स्वयंमें जो स्वभावपरिणामन हो रहा है उसमें निमित्त

क्या है ? सिवाय कालद्रव्यके और कोई निमित्त नहीं है । कालद्रव्यके निमित्त वाती बात यो समझ लीजिए भट कि समय गुजर रहा है वस यही निमित्त है धर्मादिक द्रव्योंके परिणामनमे । अन्य कोई पदार्थ निमित्त नहीं है । तो जो पदार्थ शुद्ध होते हैं उनकी परिणति की ऐसी ही व्यवस्था है । अब जो शुद्ध हैं वे धर्म, आकाश आदिककी तरह ही तो केवल शुद्ध है, उनमे जो उनके असाधारण गुणोका सहज परिणामन हो रहा है उसमे कालद्रव्य निमित्त है अन्य कोई निमित्त नहीं है ।

शुद्धात्माके परिणामनमें निमित्तत्वकी बात जाननेके लिये आकाशादिक शुद्ध द्रव्यों की तुलनाका वर्णन—एक बात और समझिये—जो कोई विलक्षण कार्य होता है, नवीन कार्य होता है उसमे तो निमित्तकी खोज करना चाहिए । यह कार्य अभी न था और अब हुआ और कार्य भिन्न जचे, उसमे निमित्तकी खोज होती है । स्वभाव रिणामनमे भिन्न भिन्न कार्य ही नहीं जंचा करते । अतएव वहाँ कालद्रव्यको छोड़कर अन्य निमित्त नहीं है । हाँ पहिले समयमे जो मोक्ष हुआ है वह एक नवीन कार्य है । अभी तक तो ससार था, लो अब इस समयमे मोक्ष हुआ है तो वहाँ निमित्तकी बात विचार सकते हैं, सो वहाँ निमित्त है कर्मोका क्षय होना । कोई विधिरूप निमित्त वहाँ नहीं है । वहाँ अभावरूप निमित्त है, जिससे यह सिद्ध होता कि जीवकी स्वच्छताका प्रतिबन्ध करने वाले जो कर्म निमित्त थे उनका अभाव हुआ । लो स्वच्छता, निर्मलता, स्वभाव विकास तो स्वयं ही अपने आप सहज होता है । केवल एक जो प्रतिबन्ध था उसका प्रक्षय हुआ है । तो जीवका जो प्रथम ही प्रथम मोक्ष समय है उस समयके मोक्ष परिणामनमे तो निमित्त ढूँढा जायगा और वह निमित्त है कर्मोका क्षय । पर आगेके मोक्षपरिणामन शाश्वत निमित्त रहते ही है । तो सर्व कर्मोंसे रहित अवस्था उनके सदैव रहती है वहाँ आप निमित्त क्या कहेंगे ? केवल कालद्रव्य निमित्त है । पर मोक्ष नाम है छुटकारेका और छुटकारेका अर्थ समझा जाता है बन्धनकी बात दिमागमे रहनेपर । जैसे किसीका पिता आज तक कभी जेलखाने नहीं गया । और कोई कह बैठे कि साहब, आपके पिता तो जेलसे मुक्त हो गए, तो वह सुनने वाला तो बुरा मानता है, क्योंकि छुटकारा जो भाव है वह बन्धनको दिमागमें लेकर आया करता है । जेलसे छूट गया इसका अर्थ है कि पहिले जेलमे बद्ध था, तो यह एक तरहसे बुरा लगता है, तो मोक्ष शब्द कहकर इसका अर्थ आपेक्षिक रखने पर यह एक आमतौरसे कहा जाता है कि कर्मके क्षयके निमित्तसे मोक्ष होता है, पर उसमे विवेकपूर्वक देखा जाय तो प्रथम समयमे जो मुक्तिरूप नवीन कार्य है उसका निमित्त तो है कर्मका क्षय, पर इसके बाद जो सदा छूटा रहना है, अलग रहना है, स्वभावमे रहना है उसका कारण केवल काल है, अन्य और कोई निमित्त नहीं है ।

प्रभावकी निष्पत्तिका उद्गम—अब कुछ इस तत्त्वपर विचार कीजिये कि जो कार्य हुआ है वह वास्तवमे किसका प्रभाव है ? इस समस्याके समाधानसे भी यह प्रसंग स्पष्ट हो जायगा । इसके लिये कुछ उदाहरण लीजिये । जैसे किसीने गाली दी और उसे सुनकर लक्षित पुरुष क्रुद्ध हो गया तो बताइये वह क्रोधपरिणामन रूप असर क्या गाली देने वालेका है या क्रुद्ध हुए पुरुषका है । यदि गाली देने वालेका असर दूसरे पुरुषपर पहुंचता है तो अन्य भी मनुष्य तो वहाँ बैठे है किसी अन्यपर यह असर क्यों नहीं पहुँचा ? और देखिये वह लक्षित पुरुष भी जानबलसे अपनेमे जरा भी क्षोभ नहीं लाता तो क्रोध भी न हुआ । उस समय उसके ज्ञानबलका असर रहा । असर नाम प्रभावका है, प्रकृष्टरूपसे होनेका नाम प्रभाव है । प्रकर्षण भवन प्रभाव । होनेका नाम भाव है । जिस होनेपर चर्चा हो, दृष्टि हो, उस होनेकी बात सिद्ध होनेपर उसका नाम प्रभाव कहलाता है । तो प्रभाव नाम होनेका है । जिसमे प्रभाव हो, परिणामन हो वह प्रभाव उस पदार्थका है । जो कुछ है, पूर्ण हो या अशरूप हो । वह द्रव्य, गुण या पर्याय इन तीनमे से ही कुछ कहा जा सकता है । सो असर नाम द्रव्य व गुणका तो है नहीं, क्योंकि द्रव्य और गुण शाश्वत है, असर विनाशिक है । तब असर पर्यायका नाम है । पर्याय जिसमे हो उसकी ही पर्याय कही जाती है सो असर जिसमे हो उसका ही असर कहा जायगा । हाँ, वह कार्य निमित्तकी अनुपस्थितिमे नहीं हो सकता था सो यह निमित्तानैमित्तिक मेल बतानेके लिये निमित्तका असर है, यो समझना होता है । देखिये दिनके प्रकाशमे वृक्षके नीचे छाया होती है । उस छायाको बताइये—छाया किसकी है । लोक तो यह कहते है कि छाया वृक्षकी है, यह कथन निमित्तकी प्रधानतासे है । वास्तवमे तो छाया है परिणामन जिसका हुआ हो छाया उसकी है । छाया रूप परिणामनके लिये हुआ क्यों ? पृथ्वीने स्वयं अपने आपमे छाया रूप परिणामन किया सो पृथ्वीका ही असर है वह छाया, और होती है निमित्तको पाकर, तो ऐसी सब जगह यही बात घटित करना चाहिए, जीवको सम्यक्त्व होता है तो प्रभाव किसका है ? जीवका । जीवने अपने आपमे अपना प्रभाव बनाया अर्थात् अपनेको सम्यग्दर्शनसे सम्पन्न किया ।

नैमित्तिक परिणामनके प्रसङ्गमें भी परिणतिका स्वातन्त्र्य—अब देखिये यह कि सम्यक्त्वकी निष्पत्तिमे निमित्त क्या हुआ ? ७ प्रकृतियोंका उपशम, क्षय, क्षयोपशम अन्य और कोई निमित्त नहीं हुआ । न संमवशरण, न भगवानका दर्शन, न वेदनाका अनुभव, न जातिका स्मरण, न देव ऋद्धियोंका दर्शन, ये कोई निमित्त नहीं होते । ये सब कहलाते है आश्रयभूत । आश्रयभूतके साथ कार्यका अन्वयव्यतिरेक नहीं होता और निमित्तके साथ नैमित्तिक कार्यका अन्वयव्यतिरेक होता है । निमित्तके होने पर कार्यका होना, निमित्तके न

होनेपर कार्यका न होना यह सम्बन्ध निमित्त और नैमित्तिक याने उपादानके परिणामनमे है परस्पर पर-उपादान और आश्रयभूतमे अन्वयव्यतिरेकका नियम सम्भव नहीं है। समव-शरणमे यह जीव अनेक बार गया, उपदेश भी सुना, सम्यक्त्व न हो तो वहाँ यह शका न करना चाहिये कि देखो सम्यक्त्वका निमित्त तो मिला, पर सम्यक्त्व नहीं हुआ। सम्य-क्त्वका निमित्त उसे न मिला था। सम्यक्त्वका निमित्त है अनन्तानुबन्धी कषाय और दर्शन मोहनीयका उपशम, क्षय और क्षयोपशम। वह होता तो सम्यक्त्व होता, पर समव-शरणादि सब साधन आश्रयभूत हैं और आश्रयभूतमे नैमित्तिक कार्यके प्रति नियम नहीं बनता। इसीसे तो यह सब अन्तर देखा जाता है कि चीज एक ही है पर उसके आश्रयसे परिणाम अनेकोके अनेक तरहके होते हैं। वही बात किसीको सुहाती है और किसीको नहीं सुहाती है। चीज एक है, यह अन्तर इस कारण है कि वह चीज सुहाने या असुहानेका निमित्त नहीं है। उसका निमित्त तो उस प्रकारके मोहनीयका उदय है। तो यह समझ लिया होगा कि निमित्तनैमित्तिक भाव भी एक कोई प्रबल घटना है और उपादानकी स्वतन्त्रता भी किसी उपादानकी अपनी परिणतिमे स्वतन्त्रता भी बेरोकटोक है। मृदंग बजता है, बजाने वाला उस पर हाथकी ठोकर मारता है। लगता यो है कि बजाने वाले ने जबरदस्ती ठोकर लगाकर मृदंगको बजा ही दिया। अब बजनेके मायने शब्दरूप परिणामन। तो पुरुष ने उस मृदंगमे, उस तबलेमे ठोकर लगाया। यहाँ पुरुषके आत्माने अपने आपमे भावका कर्म किया। उसका निमित्त पाकर पुरुष शरीरकी हथेलीने काम किया और उस हाथके सयोगका निमित्त पाकर वह मृदंग, वह चमड़ा या कपड़ा पदार्थ जैसा क्रियावान् बना, उसका निमित्त पाकर भाषावर्गणा जातिके जो पुद्गलस्क्ध हैं, वे शब्दरूप परिणाम गए। तो शब्दरूप परिणामनेमे उन भाषावर्गणाओकी परिणतिके समय परिणतिने किसीकी अपेक्षा नहीं की, तबलेमे हाथ लगाया, लग गया। अब शब्दरूप जो परिणाम रहा है स्कंध सो वह किसी दूसरेका मेल करके, दूसरेकी परिणति लेकर या खुद और दूसरा दोनो मिल-कर नहीं परिणाम रहे। वहाँ केवल वह भाषावर्गणास्कंध शब्द रूप परिणाम गया। उपा-दान स्वातन्त्र्य भी देखिये—कोई मनुष्य उत्तेजक व्याख्यान दे रहा है शामकके विरुद्ध, कोई उत्तेजनोत्पादक बात-कह रहा है तो वक्ताने अपने आपमे भावका निर्माण किया और उसके निमित्तसे ये ओठ, जीभ आदिक इनका ऐसा सयोग वियोग होता रहा कि शब्दरूप परिणामन चलता रहा। अब उसे सुनकर श्रोतावोको जो उत्तेजना उत्पन्न हुई उस उत्तेजनारूप परिणामनमे किसी दूसरेका साथ नहीं लिया गया, वह स्वयं अपनेमे उत्तेजनारूप परिणामता रहता है। तो उपादानका स्वातन्त्र्य और निमित्तनैमित्तिक भाव दोनोको विधिवत् जानने पर सम्यग्ज्ञान हुआ जानिये। परन्तु वहाँ कहीं उपादान परतत्र न हो जाय, इस डरके मारे

निमित्तानैमित्तिक भावको न मानना और उपादानमे अटपट परिणामन न हो जाय इससे निमित्तकी मुख्यता रखना और उपादानमे स्वातंत्र्य नहीं मानना, ये सब दोनों ओरकी कमजोरियाँ हैं, विधिवत् जानकर फिर जिस दृष्टिमे समाधिभाव जगता है, निर्विकल्पता जगती है, निर्विकल्पताके निकट पहुचना बनता है उस दृष्टिको प्रधान बनाकर आगे बढ़िये । और फिर जब सत्य आनन्दकी अनुभूति होनेको होगी तो वहाँ सब दृष्टियाँ छूट जायेगी, केवल एक ज्ञानानुभव रहेगा ।

मोक्षमार्गके बाह्यसाधनोंकी चर्चा—निमित्त उपादानके इस प्रसंगमे प्रश्न यह किया गया था कि मोक्षपरिणामनमें क्या क्या निमित्त होते हैं ? उसका उत्तर यो हुआ कि प्रथम बार जो मोक्षपरिणामन है उसमे तो कर्मोंका क्षय निमित्त है और उसके बाद जो सदैव मोक्षपरिणामन बना रहता है उसमे धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य, आकाशद्रव्य, कालद्रव्यके परिणामन की भाँति केवल कालद्रव्य निमित्त है, अन्य कोई पदार्थ निमित्त नहीं है । इस समाधानको पानेके बाद यह जिज्ञासा होनी स्वाभाविक है कि चलो मोक्षपरिणामन बना रहनेका भी निमित्त मर्म समझा और प्रथम समयमे मोक्षपरिणामनका भी निमित्त समझा, लेकिन इससे पहिले जब जीव मोक्षमार्गमे चल रहा है, मोक्षके विषयमे यत्नशील है तो उस समय उसको क्या क्या निमित्त होते हैं, तो वहाँ मनुष्यभव वज्र वृषभ नाराच सहनन आदिक अनेक निमित्त हैं । निमित्त शब्दसे कितनी ही बार प्रयोग किया जाय, वहाँ यह विवेक रखना कि साधारणतया आश्रयको भी निमित्त कह देते हैं और जो निमित्त हैं साक्षात् उनको तो निमित्त कहते ही हैं । जब जीव मोक्षके उपायमे चलता है तो मोक्षका उपाय बनता किससे है ? मनुष्यसे । मनुष्य ही मोक्ष प्राप्त कर सकता है न कि तिर्यञ्च, नारकी या देव । तो देखिये—मनुष्यभव निमित्त रहा ना । और मनुष्यमे भी जिसके वज्र वृषभ नाराच सहनन है वह ही जीव मोक्ष प्राप्त कर सकता । अन्य कोई मोक्ष नहीं प्राप्त कर सकता । तो यो वज्र वृषभ नाराच सहनन भी निमित्त हुआ । इस प्रसंगमे इस तथ्यको ध्यानमे रखना होगा कि मोक्षमार्गमे जब चल रहे हैं उस समय भी अन्तरङ्ग बाह्य निमित्त तो कर्मोदयकी अवस्था है, उनका क्षय क्षयोपशम चल रहा है । यहाँ दर्शन ज्ञान चारित्र गुणोंकी वृद्धि हो रही है । इसीका नाम तो मोक्षमार्ग है । तो वस्तुतः ये कर्मोंकी अवस्थाये मोक्षमार्गमे निमित्त हैं । पर अन्य बाह्य स्थितियाँ कैसे हूँ जिनमे जीवको ये कर्मोंके क्षयोपशम आदिक मोक्षमार्गमे निमित्त पड़े, उन स्थितियोंका यह वर्णन है । तो ये बहिरंग बाह्य निमित्त हैं ।

भावविशुद्धिसे मोक्षमोक्षमार्गसाधनोंका अनायाम मिलन—मोक्षमार्गकी साधनाके निर्णयको सुनकर यह जिज्ञासा हो सकती है कि फिर तो यह भावना बनायी जानी चाहिए कि इन निमित्तोंको खूब जुटाये । जीवको मोक्षके लिए फिर मनुष्यभव, वज्रवृषभनाराच

सहनन आदिक जुटानेकी जरूरत है, तब फिर इनके जुटावमे लग जाना चाहिये । एक इस तरहकी मनमे तरंग उठती है । लेकिन यह तरंग विवेकपूर्वक विचार करने पर शान्त हो जाती है । मनुष्यभवको जुटानेमे लग जावो । अच्छा लग जावो, कैसे लगोगे ? कैसे जुट जावोगे ? कोई जान मानके यत्न करने वाली बात हो तो बताओ । यह तो सब भाव साध्य बात है । जीवके निर्मल परिणाम हो और उससे अपने आपमे एक शान्ति और प्रकृतिकी बात बने तो ये सब निमित्त मिल जाते है, पर इन निमित्तोको हमे जुटाना है, क्यों कि ये मोक्षमार्गके कारण है, साधन है । इस प्रकार पराश्रित दृष्टि बने तो मोक्षका कारण न बनेगा । पराश्रित दृष्टि तो ससारका ही कारण है । जिसे मोक्ष जानेकी इच्छा है, जिसका मोक्षके लिए प्रयत्न है उसका तो काम है कि वह सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चारित्र्यरूप निर्मल परिणाम बनाये । यह अमुक बाह्यद्रव्य निमित्त है और वहाँ दृष्टि है और उनको जुटानेका भाव बनाये इससे कोई सिद्धि नहीं है । वे तो सब अनायास मिलकर निमित्त होते हैं, प्रयत्न तो यही करना चाहिए कि हमारा रत्नप्रयभाव निर्मल हो, इसके अलावा अन्यत्र दृष्टि न होना चाहिए । जो निर्मल परिणाममे रहेगा उसके अवसर पर ये सब निमित्त मिल जायेंगे, क्योंकि उन उत्तम सहनन और मनुष्यभवके मिलनेका निमित्त भी तो जीवका निर्मल परिणाम है । तो एक निर्मलताको अगर साध लिया तो सब बातें सध जाती हैं और एक अपने आपकी निर्मलताको न साध सके तो बाहरमे किन्ही भी चीजो का सग्रह करे तो वह न सध सकेगा । यह सब मिलेगा अपने अवसर पर और वह अवसर मिलेगा आत्माके निर्मल परिणामकी कृपासे । निमित्तकी आशा, निमित्तकी दृष्टि रखनेसे उनका लाभ नहीं है ।

पुण्यशासे पुण्यवन्ध न होनेकी भांति मोक्षमार्गके बाह्यसाधनोंके जुटानेके विकल्पोसे संप्राप्तिका अभाव — जैसे कोई पुरुष पुण्यकी आशा रखकर पुण्यकार्य करे तो उसे पुण्यवध नहीं होता, क्योंकि पुण्यकी आशा रूप पापपरिणाम तो पहिलेसे कर लिया, अब पुण्यका यत्न कहाँसे हुआ ? तो पुण्यकी आशासे जैसे पुण्यका वध नहीं होता इसी प्रकार मोक्षमार्गके इन बाह्य निमित्तोके जुटानेकी इच्छासे और प्रयत्नसे वह जुट नहीं जाता । लोग इस आशासे भी देवपूजा बहुत किया करते हैं कि इससे बाधायेँ मिटती है, शान्ति मिलती है या सुख मिलता है, आनन्दका लाभ होता है । खूब रोजिगार चलता है, तो इस आशाको रखकर यदि वह भक्तिमे लग रहा है तो उसके पुण्यका विशेष वध होता है और उसके उदयमे लौकिक सम्पदायेँ मिलती है, लेकिन यह चलन चल यो गया कि लोग आशा रखकर प्रभु-दर्शन आदिक करते हैं जैसा कि उन्होंने समझ रखा है और साथ काम भी हो जाता है । तो जब काम सिद्ध हो गए लौकिक तो यह श्रद्धा जम जाती है कि देखो प्रभुमेवासे ही यह

काम बना। लेकिन जो लोग प्रभुके निकट ही नहीं आ रहे, ऐसे करोड़ों अरबों पुरुष हैं जो प्रभुका नाम भी नहीं लेते और उल्टे ही उल्टे चलते हैं, विदेशोंमें बहुतसे लोग ऐसे भी भरे हैं और इस देशमें भी ऐसे लोग भरे हैं, उनके भी तो काम हो रहे हैं। घर बनते जा रहे हैं, संतान होती जा रही है, द्रव्य भी आता जा रहा है, तो यह तो एक ख्याल बना रखा है कि प्रभुसेवा करनेसे हमको धन मिलेगा इसलिए सेवा करनी चाहिए। यह भाव उत्तम भाव नहीं है। यहाँका सर्व समागम जो कुछ मिला, मिलेगा वह सब पुण्यानुसार मिलेगा। उसका तो निमित्त ही पुण्योदय है। अब अपने आपको संसारके संकटोंसे बचाना है सदाके लिए तो आत्माका स्वरूप जानें और उसमें रमण करनेका यत्न करे। प्रभुभक्ति करें, जिस उपायसे बने स्वरूपदृष्टिमें रहे, उस सहज चैतन्यस्वभावकी दृष्टिमें रहे। जो काम करना है सो कीजिए, पर पुण्यकी आशा रखकर चाहे कि पुण्यबध हो और उससे काम बने तो यह बात नहीं बनेगी। तो जैसे पुण्यकी आशासे पुण्यका बंध नहीं होता इसी प्रकार इस मोक्षमार्गके साधन जुटानेका यत्न करने, विकल्प करने और इच्छा करनेसे यह साधन नहीं जुटता।

अविकार अन्तस्तत्त्वके आश्रयरूप विशुद्धिसे मोक्षमार्ग प्रगतिका लाभ—भैया।
 एक परिणामोंकी निर्मलताका यत्न बनाये तो ये सब साधन सहज मिल जायेंगे। देखिये—उपादानमें अनेक कार्य निमित्तपूर्वक होते हैं और आत्माका मोक्षमार्ग भी अनेक बाह्य साधनों में चलता है, लेकिन निमित्तका लक्ष्य रख करके मोक्षमार्ग नहीं चलता। निमित्तमें चलता है यह बात ठीक है, पर निमित्तके लक्ष्यमें मोक्षमार्ग नहीं चलता। निमित्तका लक्ष्य करना तो स्वयं एक बड़ा विभावपरिणामन है, परदृष्टि बनाई गई तो निमित्तका लक्ष्य बनाये रखना तो ऐसा पापका काम है कि जिसका फल तो संसारमें रूलना है उससे मोक्षमार्गकी आशा करते हैं। बात यहाँ यह बतायी गई है कि मोक्षमार्ग ऐसे ऐसे निमित्तमें चला करता है यह बात तो सही है, पर निमित्तका लक्ष्य रखकर मोक्षमार्ग चले यह बात गलत है। निमित्तका लक्ष्य बनाना परदृष्टि है, मिथ्यात्व है, मोह है, वह तो संसारमें रूलनेका साधन है। यदि संसारका रूलना इष्ट न हो तो निमित्तका लक्ष्य छोड़कर अखण्ड निर्विकल्प विशुद्ध स्वलक्षण मात्र इस चैतन्यस्वभावकी ओर आइये। यह चैतन्यस्वभाव निमित्त नहीं है, इसलिए निमित्तका लक्ष्य न करना ऐसा सोचकर इसका लक्ष्य न छोड़िये। यह तो स्वयं है, उपादान है, अपने आपमें है। और यहाँकी विधि ही यह है कि अपने अन्तस्तत्त्वका लक्ष्य करेंगे तो सब कार्य मोक्षमार्गके लिए जैसा होना होता है वैसा हो जाता है। तब कर्तव्य यह है कि निर्विकल्प आत्मस्वरूपकी ओर उन्मुख हूजिए। फिर उस मोक्षके विकासके लिए जिन वस्तुओंका संयोग वियोग जिस जिस रूपसे जो निमित्त चाहिए होंगे वे सब स्वयं होंगे,

अपने आप होंगे, पर निमित्तके लक्ष्यसे मोक्षमार्ग न बनेगा, निमित्तपूर्वक कार्य हो रहे हैं यह बात ठीक है, पर निमित्तके लक्ष्यसे होने वाला भी कोई कार्य होता है। मगर वह है पाप, वह है संसारमे रुलना, वह है बन्धनकी बात। कर्तव्य अब यह है कि निर्णय तो यह रखें कि नवीन कार्य निमित्त सन्निधानपूर्वक हुआ करते हैं, पर हमारे हितका मोक्षमार्गका कार्य यह निमित्तके लक्ष्यसे न बनेगा, किन्तु निमित्तका लक्ष्य छोड़कर अपने आपमे शाश्वत विराजमान अन्त प्रकाशमान चित्स्वरूपके लक्ष्यसे न बनेगा।

ज्ञान और वैराग्यकी सत्यशरण्यरूपता—जगतके सभी लोग अपनी शान्तिके लिए अपना कुछ न कुछ सहारा तका करते हैं, लेकिन जरा सोचिये तो सही कि इस जगतमे कौनसा ऐसा सहारा है जिससे वास्तविक शान्ति प्राप्त हो ? इस जगतमे बहुतसे खटपट करके देख लिया होगा, पर कहीं शान्ति तो अभी तक नहीं प्राप्त हुई। बहुतसे मित्रजनोंसे, नेता आदिकसे सहारा तका पर वहासे धोखा ही मिला, पञ्चेन्द्रियोसे सहारा तका, वहासे भी धोखा ही मिला। तो बाहरमे कोई भी अपना सच्चा सहारा नहीं है। अपना सच्चा सहारा है ज्ञान और वैराग्य। अपने जीवनभर दुखी होनेके बाद और अनेक उपसर्ग उपद्रव सहनेके बाद भी अगर कोई उस तथ्यभूत निर्णयपर आ जाता है तो उसकी जिन्दगी सफल है। ज्ञान और वैराग्य ही केवल इस जीवके लिए शरण है। जितना जितना यह जीव अपने आपको अकेला निरखता जायेगा उतना ही उतना यह शान्तिके मार्गमे बढ़ता जायेगा। मैं आत्मा इस देहसे भी निराला एक ज्ञान ज्योतिस्वरूप हूँ, जो जितना-जितना अपने आपके अकेलेकी ओर यह जीव आता जायगा उतना ही उतना इसके संकट टलेंगे और प्रसन्नता होगी। हम आप जिस मेलेमे आये हुए हैं, जिन भगवानके पूजन वदन हेतु यहा पर बहुत दूर दूरसे लोग आये हुए हैं उन भगवानमे ऐसी क्या खूबी है ? उन्होंने कौन सा ऐसा कार्य किया था जिसके कारण आज वे पूज्य बने हुए हैं, वदनीय बने हुए हैं ? तो उन्होंने किया था ज्ञान और वैराग्य। उनका यह ज्ञान और वैराग्यका ऐसा सहारा था कि जिससे वे अडिग रहे और आत्मसाधनामें सफल हुए, निर्वाण हुआ। यही कारण है कि हम आपका उन प्रभुकी ओर अनुराग है। यहाँ की बाहरी दिखावट बनावटकी बातोंसे इस जीवको शान्ति नहीं प्राप्त हो सकती। आत्माको वास्तविक शान्ति तो ज्ञान और वैराग्यसे ही प्राप्त हो सकती है। जगतके अन्य किसी भी पदार्थसे शान्ति नहीं प्राप्त हो सकती। इस बातको उन प्रभुने अच्छी तरहसे जान लिया था, और जगतके सर्व बाह्य पदार्थोंका सहारा तजकर आत्म-उपासनामे लग गए थे। उस आत्मउपासनाके कार्यमे वे रंच भी विचलित नहीं हुए। यही कारण है कि वे प्रभु हम आपके लिए पूज्य हुए। तो जो अपने को जितना अकेला विचारेगा वह उतना ही सुखी होगा। इसे अगर एक शब्दमे कहे तो

यह निर्णय रख लीजिए कि मैं अपने आपको जितना अकेला सोचूंगा उतना ही आनन्दकी ओर हूँ और जितना जितना दूसरोसे सहारा तकेगे उतनी उतनी ही हमको अशान्ति है। एक यह सिद्धान्त है इसका आप खूब विचार कर लीजिए।

बाह्यसमागमका लगाव छोड़े बिना शान्तिकी असंभवता—सारी जिन्दगीभर जीते हैं, सब कुछ कमाया, पुत्रादिक बड़े हुए, उन सबसे शान्ति प्राप्ति करनेकी बड़ी बड़ी आशाये की, पर उनसे कौनसी चीज ऐसी प्राप्त हुई जिसके बलसे सन्तुष्ट रहे ? सतोष सबसे बड़ा धन है। लोग आज जो सोना चांदी आदिक धनकी होडमे लग रहे हैं वे सोचते तो यह हैं कि इससे हमें सुख मिलेगा, पर कदाचित्त ऐसा हो जाय कि सबकी सारी सम्पदा सरकार जप्त कर ले, मात्र गुजारे भरका ही रहने दे तो जरा सोचो तो सही कि उस समय आपको कितना दुःखी होना पड़ेगा ? हलाकि आपकी आजीविकाके लिए आपके पास कुछ धन रहेगा, पर उस कमाये हुए धनके छूट जानेपर दुःख तो होगा ही। जो बाहरी समागम है चाहे जीते जी छूट जाये या मरण हो जानेपर छूट जायें, वे छूटने तो हैं ही। मगर इतना विवेक नहीं करते कि हम भगवानके नामपर अथवा अन्य धार्मिक कार्योंपर कुछ धन खर्च कर ले, और उस धनका वास्तविक सदुपयोग करके अपने जीवनको सफल कर ले। अपने जीवनका सुधार व बिगाड करनेके लिए हम आपके सामने एक बड़ी समस्या है। यहाकी प्राप्त चीजें जो कि एक दिन छूटनी ही हैं उन्हें अभीसे छूटा हुआ समझ लें तब तो ठीक है, नहीं तो उनके छूटनेपर बड़ा चिन्तातुर होना पड़ेगा।

उपलब्ध स्वर्णविसरमें आत्मकल्याणका उपाय बना लेनेकी बुद्धिमानी करनेका अनु-रोध—अहो, करना तो था यहाँ अपने उद्धारका कार्य, पर यदि विषयोकी खाज खुजानेमे ही सारा जीवन खो दिया तो समझो कि नीचे ही गिरना होगा। ऊँचे उठनेकी बात न बन सकेगी। इससे भाई यह विचार करो कि मैं आत्मा क्या हूँ और मुझे शान्ति कैसे मिले ? इसका उत्तर इन्द्रियोको उद्दण्ड बनानेमे न मिलेगा। अपने नेत्रोंको बन्द करके, इन्द्रियविषयो की उपेक्षा करके अपने आपको अकेला विचार करनेपर अपने आपका सही निर्णय कर लिया जायगा। क्या करना है ? जो भगवानने किया सो ही हमें भी करना है, भगवानने क्या किया ? प्रभुने किया आत्माका विश्वास, आत्माका ज्ञान और आत्मामे रमण, सम्यग्ज्ञान, सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र।

हम आप जापमे बोल जाते हैं, पञ्चपरमेष्ठीका नाम बोल जाते हैं, भगवानका नाम बोल जाते हैं, पर भगवान क्या है, यह बात चित्तमे नहीं आती। हम आप रत्नत्रयका नाम बोल जाते हैं मगर वे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र क्या हैं, यह बात दृष्टिमें नहीं आती। यह तो बड़ा अधेरा है जो कि विषयोके रगमे रंगे हुए है। इन विषयोके रग

मे रमकर तो हम आपको लाभ न प्राप्त होगा। मान लो घर गृहस्थीमे रहकर आज घरके, समाजके, देशके कार्य करने पड़ रहे हैं सो तो ठीक है, मगर उनमे राग और द्वेषकी बुद्धि करना यह कहाँ तक ठीक है, इसपर तो आप विचार करें ? मान लो यहाँसे मरकर किसी अन्य देशमे उत्पन्न हो गये तब तो फिर इस देशका कुछ भी समागम आपका न रहेगा। आप तो जिस देशमे उत्पन्न हो गए उसे ही अपना समझेंगे और वहाँके समागम ही आपके लिए इष्ट वस्तु बन जायेंगे। तो घर गृहस्थीमे रहकर आप गृहस्थीके कार्य सम्हालें, गृहस्थीके नातेसे कार्य निभायें सो तो ठीक है, पर बात ध्यानमे रहे कि ये मेरे मुख्य कार्य नहीं हैं। मेरा तो मुख्य कार्य है आत्मोद्धारका। यह आत्मोद्धार ही मेरे लिए सहयोगी है, अन्य कार्य कोई मुख्य कार्य नहीं हैं। अपना मुख्य कार्य तो है ज्ञान और वैराग्य बनाना। यदि इस पथ से चले तब तो आत्माका उद्धार है अन्यथा तो जन्ममरणके सकट ही भोगते रहना होगा और संसारमे रलते रहना होगा। यदि यहाँसे मरण करके कीड़ा मकोड़ा हो गए तो फिर क्या करोगे ? तो यहाँ पर जो कुछ भी चीजें प्राप्त हुई हैं उनका सदुपयोग इसीमे है कि अपने ज्ञानको बढ़ाये, मोहमत्ता, रागद्वेषादिक दूर हटाये और अपने आपके अकेलेपनका अधिकाधिक ध्यान दें तो हम आपको शान्तिका मार्ग मिलेगा। बाहरमे कहीं भी शान्तिका मार्ग न मिलेगा। इसके लिए आवश्यक है स्वाध्याय करना। घरपर अथवा दूकानपर अथवा अन्यत्र कहीं हो, वहाँ स्वाध्याय कीजिए। स्वाध्याय करने से कुछ दिनोमे आप अपने आपमे कुछ बल पायेंगे अन्यथा तो कषायोमे पड़कर कुछ बल नहीं मिलेगा और न अपने आत्माका उद्धार हो सकेगा।

मोक्षके निमित्तोंका लक्ष्य होनेकी मोक्षविघ्नरूपता—अभी तक यह बताया गया था कि मोक्ष होनेमे मनुष्यभव, वज्रनाराचनसहनन आदिक निमित्त पड़ते हैं, जिस किसी भी प्रकारसे यह बात बतायी गई थी। तब यह जिज्ञासा होती है कि जब ये सब बातें मोक्षमे निमित्त हैं तो इसका लक्ष्य रखना क्यों हानि पहुँचाता है ? अभी यह बताया गया था कि यद्यपि मनुष्यभवके बिना जीवको मोक्ष न मिलेगा, वज्रनाराचनसहनन को छोड़कर अन्य सहननोसे मोक्ष नहीं मिलता, लेकिन कोई इसका लक्ष्य रखे कि मुझे आगे मनुष्यभव मिले, उस मनुष्यभवसे हमारा मोक्ष होगा। तो इस प्रकार निमित्तपर लक्ष्य रखनेसे मोक्ष नहीं मिलता निमित्त है, मनुष्यभव बिना मोक्ष नहीं होता, पर मनुष्यभवका कोई ध्यान बनाये रखे तो उससे भी मोक्ष नहीं मिलता। सो ही पूछा जा रहा है कि निमित्तके लक्ष्यसे अलाभ क्यों होता है ? तो समाधानमे यो समझना कि निमित्तका लक्ष्य करनेसे जो काम बनेगा तो चूँकि जीवने अपना लक्ष्य छोड़कर किसी वाह्य पदार्थका लक्ष्य किया, इस कारण विभाव परिणामन बनेगा। जिस विभावपरिणामनका फल है ससारमे रलना। तो अगर ससारका

रुलना इष्ट नहीं तो निमित्तका लक्ष्य छोड़े और अपने आपका जो एक सहज शाश्वत स्वरूप है उसका लक्ष्य करे । अगर अपने आपका लक्ष्य दृढ़ बनेगा तो मोक्ष होने के लिए मोक्ष-मार्गमें जिन-जिन चीजोंका निमित्त होना चाहिए वे अपने आप होंगे ।

परप्रसङ्गमें निःसरता — देखो—लोग जिन्दगीमें बड़े-बड़े मंक्ल्प करते हैं, इतना वैभव बढ़ाना है, मकान बढ़ाना है, खेती बढ़ाना है अथवा लोगोमें इज्जत बढ़ाना है । तो ठीक है, बढ़ा लें, बढ़ जायगी, लेकिन इसका फल क्या होगा ? खूब जायदाद बढ़ गई तो क्या फल मिलेगा ? वह समय आयगा ही कि सब कुछ छोड़ कर जाना पड़ेगा । उससे फायदा क्या पाया ? और हाथ पैर व्यर्थ ही पीटते रहे । मान लो लौकिक इज्जत भी खूब बढ़ गई, लोग बड़ा अच्छा मानने लगे तो भी क्या फायदा है ? नुकसान ही हुआ । अगर उसमें दिल फसा है, उसका विकल्प बना है तो उसके कारण इसके कर्मबन्ध होगा और संसारमें रुलना रहेगा, मोक्षमार्ग न मिल पायगा । तो नुकसान ही हुआ, फायदा कुछ नहीं । एक यह संकल्प भीतरमें बनाये कि हमको तो कर्म, शरीर, कषाय आदिक सबसे छूटना है । मैं अकेला हूँ, अकेला ही संसारमें रुल रहा हूँ । इस मुझ अकेलेका कोई सहाय नहीं है । जब जहाँ जिस पर्यायमें जाना है, जिस पर्यायरूप जो कुछ होता है वह सब अकेलेको ही करना पड़ता है । इस मुझ अकेले अकिञ्चन ज्ञानमात्र आत्माका दुनियामें कुछ नहीं है । इस हितकारी परिज्ञानका लाभ इसीमें है कि मैं सब भ्रंशटोसे छूटकर केवल रह जाऊँ । जैसा मैं आत्मा विशुद्ध चैतन्यस्वभावमात्र हूँ, केवल वही रह जाऊँ, मेरा व्यक्तिगत रूपसे कोई नाम लेने वाला नहीं, कोई पहिचान करने वाला नहीं, किसीका उससे लगाव नहीं । कुछ मत रहो, सारी दुनिया मुझे भूल जाय, मैं भी सबको भूल जाऊँ, यहाँ इस प्रसंगमें सार तत्त्व कुछ नहीं है, मुझे तो संसारबन्धनसे छुटकारा पाना है, दूसरा मेरा कोई प्रोग्राम नहीं है, ऐसा संकल्प आये तब समझिये कि आत्मा पुण्यमय हो रहा है । आप अपना बड़ा लाभ पा रहे हैं ।

अन्तस्तत्त्वके ज्ञानप्रकाश बिना तृप्तिकी असंभवता — अन्तस्तत्त्वके ज्ञानप्रकाशके बिना बाहरमें आप कुछ कर लें, मन वचन कायका योग ही तो किया, परिश्रम ही तो किया, अपने ज्ञानको ही तो बिगाड़ा, फायदा क्या पाया किसी भी बाह्य बातमें ? अपने स्वरूपको देखिये । देखते रहो, तृप्त रहो, ऐसी धुन बनाओ वह है आत्माकी सार और कामकी बात, इसके अलावा चाहे आप कितना ही खुश हो रहे हो किन्हीं बाहरी बातोंमें, वह सब बेकार है । जैसे शराबके नशेमें जिसे नशा आया है ऐसा पुरुष हँसता अधिक है और अपने बोलनेकी बड़ी कला भी दिखाता है, लेकिन उसका हँसना और उसकी चतुराईका दिखाना कोई बुद्धि-मानी नहीं है, दुःख ही है । इसी प्रकार यह मोहका नशा — तीन लोकमें कहाँ कितना क्या

ढेर पडा हुआ है उस ढेरमे से थोड़ीसी ढेरी मिल गई, थोड़ा वैभव मिल गया, यहाँ खुश हो रहे हैं, अपने आपको बड़ा चतुर और बड़ा समझ रहे हैं लेकिन उस शराबीकी तरह यह भी इन मोही प्राणियोंका हसना है। सार कुछ नहीं है, अविवेक है, लेकिन जहाँ सारे ही शराबी जुड़े हों, उनमें एक भी बिना नशाका न हो, तो उनकी जो आपसमें क्रीड़ा होती है, बोलचाल होती है व्यवहार होता है उसे खराब समझे कौन ? इसी प्रकार इस लोकमें जब सभी मोही जीव पड़े हैं तो इनकी जो लीला हो रही है, मेरे तेरेका विकल्प चल रहा है और बड़ी व्यवस्था बनायी जा रही है, इनको बुरा कहने वाला कौन मिले ? क्योंकि सभी मोही जीव यहाँ पड़े हुए हैं। जैसे सैकड़ों शराबियोंके बीच अगर कोई एक भला आदमी पहुँच जाय जिसमें कि नशा नहीं है तो उसकी सुने कौन ? और उसे महत्त्व दे कौन ? इसी तरह जहाँ ये अनन्त मोही जीव पड़े हुए हैं ये सैकड़ों अरबों मनुष्य जहाँ ये मोही पड़े हैं और इस लोकमें मेरे तेरेका व्यवहार बनाया है, इज्जतकी कल्पना की है, इनके बीच अगर कोई एक ज्ञानी पहुँचे तो उसको महत्त्व दे कौन ?

संसारकी सर्वतः कष्टरूपता—यह सारा संसार कष्टमय है और इससे बढ़कर कष्ट क्या होगा कि कष्ट पा रहे हैं, फिर भी कष्टको सही मायनेमें कष्ट नहीं समझ पाते। तो एक सकल्प होना चाहिए कि हमें तो कर्मबन्धनसे छुटकारा पाना है, एक ही मेरा काम है। यही काम कर लिया तो यह मनुष्यजीवन सफल है, इसका उपाय बना लें। इसका उपाय है सम्यग्दर्शन। सम्यक्त्वकी प्राप्ति अगर हो गई तो समझो कि जीवन सफल है और सम्यक्त्व न पाया तो कुछ भी करते रहो, सब बेकार है। इसमें अब कुछ धीरतापूर्वक आत्मकल्याण की ओर झुकना चाहिए। कहाँ आत्मकल्याण बसा है ? सब कुछ मेरा मेरे स्वरूपमें है, आपके जौहरका पता नहीं, और बाहरके खण्ड पत्थरमें जौहर निरखते हैं। मोक्षकी चाह करे, एक ही कार्य अपने उद्देश्यमें रखे कि मुझे तो जन्ममरणके सक्लसे छुटकारा पाना है, क्योंकि जन्म मरणमें दुःख है, तत्त्व कुछ नहीं है, मलिनता है। मनुष्य हुए, जब जन्मे तो बड़ी खुशियाँ मनाई गयीं। तो देखो जो बच्चा पैदा हुआ वह तो बड़ा कष्ट पा रहा है और ये घरके लोग बड़ी खुशियाँ मना रहे हैं। उसे तो जन्ममें भी कष्ट, मरणमें भी कष्ट जीवनमें भी कष्ट तो कष्ट कष्टको लिए ही सारा जीवन है। इसको सुखसानाका कहीं काम नहीं। अब जिनको कुटुम्बी समझा गया है वे लोग खुशियाँ मनाते हैं कि मेरे घर पुत्र पैदा हुआ। अरे जो पैदा हुआ है वह तो कष्ट ही कष्ट भोग रहा है। मरणका कष्ट, जन्मका कष्ट और जिन्दगी का कष्ट, कितनी ही तरहके जन्म, कितनी ही तरहकी योनियाँ।

शरीररागसे हटकर इस भवमें मोक्षोपाय बना लेनेमें बुद्धिमानी—इस शरीरके सम्बन्ध में सोचिये—इसमें कोई सारकी बात रखी है क्या ? जो जो भी राग लगे है वे सब छोड़

देने लायक है। जिन जिनसे अपना संसर्ग माना है वे सब छोड़ने योग्य है। तो एक मोक्ष का संकल्प बनाये। मुझे तो मोक्ष चाहिए अर्थात् छुटकारा चाहिए याने मैं केवल ही केवल रह जाऊँ। मेरे साथ अन्य कोई द्रव्य न रहे, केवल मैं जैसा मैं हू उसी स्वरूपमें रह जाऊँ बस वह चाहिए मुझे, और कुछ न चाहिए। यह बात चित्तमें समाती हो तब पुण्योदयसे आप बड़े होते हैं तो आपका बड़प्पन सफल हो जायगा अन्यथा मनुष्य हुए न हुए एक बराबर, बेकार। कीड़ा मकोड़ा रहते तो, मनुष्य रह गए तो, बात दोनों एक समान है, क्योंकि मनुष्यभव तो तिरनेके लिए है, जिस विसी भी प्रकार ससारसे छुटकारा मिले उसका उपाय बनानेके लिए मनुष्यभव है, वही न किया तो बेकार है। जैसे कोई हाथी रखे है घरमें तो उसका उपयोग यही था कि शानसे सवारी करते, अच्छे महंतसे रहते, और ढोने लगे उस पर खाद कूड़ा तो हाथी जैसा खर्च बढ़ाना यह सब बेकार है। काम तो किसीके लिए था और करने लगे खाद कूड़ा ढोनेका काम, तो इसी तरह मनुष्यजन्म पाया तो था इसलिए कि ऐसा उपाय बना ले, ऐसा विवेक बना ले कि जिससे मुक्तिका मार्ग बन जाय, उपाय मिल जाय, सम्यक्त्व पैदा हो जाय, हमारी दृष्टि आत्मतत्त्वकी ओर जाय, ऐसा उपाय बनानेके लिए मनुष्यभव मिला था, लेकिन करने लगे विषयसाधनोंके ही काम, तो ये ही काम कुत्ता, बिल्ली, सूकर, गधा आदिक करते हैं वही काम किया इस जीवने तो बेकार ही तो पाया मनुष्यजन्म। चिन्ताओंसे भरा हुआ जीवन बनाया, अज्ञान अधिकारसे बेड़ा हुआ यह उपयोग रहे तो इस मनुष्य जीवनका लाभ क्या रहा? एक संकल्प बनाये कि मुझे तो कर्मोंसे छूटना है।

मोक्षोपायके यत्नमें हमारा कर्तव्य—अब कर्मोंसे छूटनेके उपायमें जब हम चलें तो हमें क्या करना चाहिए? निर्णय करें करना क्या चाहिए? देखिये, मोक्षके मायने क्या हैं? केवल रह जाना। आत्मा ही आत्मा रह जाय, इसके साथ न शरीर रहे, न कर्म रहे, न कषाय रहे, न विकार रहे, न इनकी पहिचान रहे, ये सब कुछ न रहे, खाली यह अकिञ्चन आत्मा ही आत्मा रहे, इसके मायने है मोक्ष। यदि केवल रह जानेकी मनमें भावना है तो किसी समय अपनेको केवल देखो। देख सकते हो। शरीरका भान भुलाकर केवल चैतन्यस्वरूपका दर्शन कर सकते हो। ज्ञानमें ऐसी ही तो महिमा है कि बीचके सारे झगड़ों को छोड़कर एक सारभूत बातको ग्रहण कर लें। इस पर्यायको भी भूलकर, जगतके सारे आडम्बर परिग्रहोंको भूलकर, क्योंकि हैं ना ये सब पर और अहित, इनसे कुछ सम्बन्ध नहीं तो क्यों इन्हे चिन्तमें बसाऊँ? इन सबको त्यागकर केवल मैं ज्ञानमात्र हू, ज्ञानप्रकाश हू, ऐसे शुद्ध तेजमय अपने आपको देखा तो मोक्षका उपाय बन जायगा और इसको अगर न देख सके तो बाहरमें चाहे कितनी भी स्थितियाँ बना डाले, सब बेकार बातें हैं। इस जीव

ढेर पड़ा हुआ है उरा ढेरमे से थोड़ीसी ढेरी मिल गई, थोड़ा वैभव मिल गया, यहाँ खुश हो रहे हैं, अपने आपको बड़ा चतुर और बड़ा समझ रहे हैं लेकिन उस शराबीकी तरह यह भी इन मोही प्राणियोंका हसना है। सार कुछ नहीं है, अविवेक है, लेकिन जहाँ सारे ही शराबी जुड़े हों, उनमें एक भी बिना नशाका न हो, तो उनकी जो आपसमें क्रीड़ा होती है, बोलचाल होती है व्यवहार होता है उसे खराब समझे कौन ? इसी प्रकार इस लोकमें जब सभी मोही जीव पड़े हैं तो इनकी जो लीला हो रही है, मेरे तेरेका विकल्प चल रहा है और बड़ी व्यवस्था बनायी जा रही है, इनको बुरा कहने वाला कौन मिले ? क्योंकि सभी मोही जीव यहाँ पड़े हुए हैं। जैसे सैकड़ों शरावियोंके बीच अगर कोई एक भला आदमी पहुँच जाय जिसमें कि नशा नहीं है तो उसकी सुने कौन ? और उसे महत्त्व दे कौन ? इसी तरह जहाँ ये अनन्त मोही जीव पड़े हुए हैं ये सैकड़ों अरबों मनुष्य जहाँ ये मोही पड़े हैं और इस लोकमें मेरे तेरेका व्यवहार बनाया है, इज्जतकी कल्पना की है, इनके बीच अगर कोई एक ज्ञानी पहुँचे तो उसको महत्त्व दे कौन ?

संसारकी सर्वतः कष्टरूपता—यह सारा संसार कष्टमय है और इससे बढ़कर कष्ट क्या होगा कि कष्ट पा रहे हैं, फिर भी कष्टको सही मायनेमें कष्ट नहीं समझ पाते। तो एक सफल होना चाहिए कि हमें तो कर्मबन्धनसे छुटकारा पाना है, एक ही मेरा काम है। यही काम कर लिया तो यह मनुष्यजीवन सफल है, इसका उपाय बना लें। इसका उपाय है सम्यग्दर्शन। सम्यक्त्वकी प्राप्ति अगर हो गई तो समझो कि जीवन सफल है और सम्यक्त्व न पाया तो कुछ भी करते रहो, सब बेकार है। इसमें अब कुछ धीरतापूर्वक आत्मकल्याण की ओर झुकना चाहिए। कहाँ आत्मकल्याण बसा है ? सब कुछ मेरा मेरे स्वरूपमें है, आपके जौहरका पता नहीं, और बाहरके खण्ड पत्थरमें जौहर निरखते हैं। मोक्षकी चाह करें, एक ही कार्य अपने उद्देश्यमें रखें कि मुझे तो जन्ममरणके चक्रसे छुटकारा पाना है, क्योंकि जन्म मरणमें दुःख है, तत्त्व कुछ नहीं है, मलिनता है। मनुष्य हुए, जब जन्मे तो बड़ी खुशियाँ मनाई गयी। तो देखो जो वच्चा पैदा हुआ वह तो बड़ा कष्ट पा रहा है और ये घरके लोग बड़ी खुशियाँ मना रहे हैं। उसे तो जन्ममें भी कष्ट, मरणमें भी कष्ट जीवनमें भी कष्ट तो कष्ट कष्टको लिए ही सारा जीवन है। इसको सुखसानाका कहीं काम नहीं। अब जिनको कुटुम्बी समझा गया है वे लोग खुशियाँ मनाते हैं कि मेरे घर पुत्र पैदा हुआ। अरे जो पैदा हुआ है वह तो कष्ट ही कष्ट भोग रहा है। मरणका कष्ट, जन्मका कष्ट और जिन्दगी का कष्ट, कितनी ही तरहके जन्म, कितनी ही तरहकी योनियाँ।

शरीररागसे हटकर इस भवमें मोक्षोपाय बना लेनेमें बुद्धिमानी—इस शरीरके सम्बन्ध में सोचिये—इसमें कोई सारकी बात रखी है क्या ? जो जो भी राग लगे हैं वे सब छोड़

देने लायक है। जिन जिनसे अपना ससर्ग माना है वे सब छोड़ने योग्य है। तो एक मोक्ष का संकल्प बनाये। मुझे तो मोक्ष चाहिए अर्थात् छुटकारा चाहिए याने मैं केवल ही केवल रह जाऊँ। मेरे साथ अन्य कोई द्रव्य न रहे, केवल मैं जैसा मैं हू उसी स्वरूपमें रह जाऊँ बस वह चाहिए मुझे, और कुछ न चाहिए। यह बात चित्तमें समाती हो तब पुण्योद्यसे आप बड़े होते हैं तो आपका बड़प्पन सफल हो जायगा अन्यथा मनुष्य हुए न हुए एक बराबर, बेकार। कीड़ा मकोड़ा रहते तो, मनुष्य रह गए तो, बात दोनों एक समान है, क्योंकि मनुष्यभव तो तिरनेके लिए है, जिस त्रिसी भी प्रकार संसारसे छुटकारा मिले उसका उपाय बनानेके लिए मनुष्यभव है, वही न किया तो बेकार है। जैसे कोई हाथी रखे है घरमें तो उसका उपयोग यही था कि शानसे सवारी करते, अच्छे महंतसे रहते, और ढोने लगे उस पर खाद कूड़ा तो हाथी जैसा खर्च बढ़ाना यह सब बेकार है। काम तो किसीके लिए था और करने लगे खाद कूड़ा ढोनेका काम, तो इसी तरह मनुष्यजन्म पाया तो था इसलिए कि ऐसा उपाय बना ले, ऐसा विवेक बना ले कि जिससे मुक्तिका मार्ग बन जाय, उपाय मिल जाय, सम्यक्त्व पैदा हो जाय, हमारी दृष्टि आत्मतत्त्वकी ओर जाय, ऐसा उपाय बनानेके लिए मनुष्यभव मिला था, लेकिन करने लगे विषयसाधनोंके ही काम, तो ये ही काम कुत्ता, बिल्ली, सूकर, गधा आदिक करते हैं वही काम किया इस जीवने तो बेकार ही तो पाया मनुष्यजन्म। चिन्ताओंसे भरा हुआ जीवन बनाया, अज्ञान अधिकारसे बेडा हुआ यह उपयोग रहे तो इस मनुष्य जीवनका लाभ क्या रहा? एक संकल्प बनाये कि मुझे तो कर्मोंसे छूटना है।

मोक्षोपायके यत्नमें हमारा कर्तव्य—अब कर्मोंसे छूटनेके उपायमें जब हम चलें तो हमें क्या करना चाहिए? निर्णय करें करना क्या चाहिए? देखिये, मोक्षके मायने क्या है? केवल रह जाना। आत्मा ही आत्मा रह जाय, इसके साथ न गरीर रहे, न कर्म रहे, न कपाय रहे, न विकार रहे, न इनकी पहिचान रहे, ये सब कुछ न रहें, खाली यह अकिञ्चन आत्मा ही आत्मा रहे, इसके मायने है मोक्ष। यदि केवल रह जानेकी मनमें भावना है तो किसी समय अपनेको केवल देखो। देख सकते हो। गरीरका भान भुनाकर केवल चैतन्यस्वरूपका दर्शन कर सकते हो। ज्ञानमें ऐसी ही तो महिमा है कि बीचके सारे भगवत्तों को छोड़कर एक सारभूत बातको ग्रहण कर लें। इस पर्यायको भी भूलकर, जगतके सारे धाडम्बर परिग्रहोंको भूलकर, क्योंकि है ना ये सब पर और अहित, उनमें कुछ सम्बन्ध नहीं तो क्यों इन्हे चित्तमें बसाऊँ? इन सबको त्यागकर केवल मैं जानमात्र हू, ज्ञानप्रदान हू, ऐसे शुद्ध तेजमय अपने आपको देखा तो मोक्षज्ञ उपाय बन जायगा और उनको अगर न देख सके तो दाहरमें चाहे जितनी भी स्थितियाँ बना डालें, सब बेकार बातें हैं। इन तीव्र

का साथी कोई दूसरा नहीं है, खूब अच्छी तरह देख लो और इसमें कुछ उलहनेकी बात नहीं, यह तो पदार्थका ऐसा स्वरूप है कि सब पदार्थ अपने आपकी सत्ताके लिए हैं, सर्व पदार्थ अपने आपमें अपना परिणामन करनेके लिए हैं। कोई अन्य पदार्थ मेरा परिणामन करनेके लिए है ही नहीं, हो ही नहीं सकता, स्वरूप ही ऐसा है। तब सोच लीजिए—ममतामें क्या सार रखा है? ममता करे तो चीज आपकी नहीं, ममता न करें तो चीज आपकी नहीं। सो व्यर्थ अनर्थ मोहविकल्प छोड़कर अपनेको केवल, अकिञ्चन ज्ञानमात्र निरखो। मुक्तिके लिये पुरुषार्थ करना है। अज्ञान अधकारके ये व्यर्थके विकल्प क्यों बढ़ाये जा रहे हैं?

ज्ञानी पुरुषके अकिञ्चन ज्ञानमात्र अन्तस्तत्त्वकी प्रतीतिके कारण बाह्यमें ममताका अभाव—अहो, ज्ञानीके अलौकिक वैभव पडा है, ज्ञानी पुरुषके वैभवमें ममता नहीं रहती, देहमें भी ममता नहीं रहती। देहमें बस रहा है यह और देहपर जो बीते उसे भोगना भी पड़ता है इसे कुछ सीमामें, फिर भी ज्ञानीको देहमें ममता नहीं। जैसे कोई पुरुष किन्हीं डाकुओंके फंदेमें पड़ जाता है तो वह उन डाकुओंके साथ रहता है। पर उसे उसे उन डाकुओंसे ममता नहीं रहती। जैसे बहुत जगह डाकुओंको यह काम है कि किसी आदमीको पड़कर जगलमें ले जाते हैं। उससे वे डाकू कहते हैं कि तुम हमें इतने हजार रुपये घरसे मंगा दो तो हम तुमको छोड़ेंगे अन्यथा तुम्हारी जान ले ली जायगी। वह बहुत-बहुत मिन्नते करता है कि मेरे पास रुपये नहीं हैं, इतने ही ले लो, पर वे डाकू नहीं मानते हैं। आखिर उस फंसे हुए व्यक्तिको उन डाकुओंके बीच काफी दिन रहना पड़ता है। पर जरा बताओ कि उस फंसे हुए व्यक्तिको उन डाकुओंसे कोई ममता है क्या? ममता नहीं है, वह तो फंदे में पड़ा है। इसी तरह यह जीव रह रहा है इस शरीरके साथ, शरीरके कब्जेमें है, बन्धन में है, ऐसा समझ लो, लेकिन जो ज्ञानी पुरुष हैं उनको इस शरीरमें ममता है क्या? उन्हें तो यह स्पष्ट बोध है कि यह मैं आत्मा हूँ शुद्ध ज्ञानानन्द स्वरूप, और यह देह—मल रुधिर राधमलकी थैली है। अर्थात् इस देहके अन्दर मल मूत्र खून मांस मज्जा आदि अपवित्र चीजें भरी हैं। तो इन अपवित्र चीजों रूप में हूँ क्या? यो तत्त्वज्ञानीको इस देहमें ममता नहीं है, पर करे क्या? जैसे डाकुओंके बन्धनमें पड़ा हुआ धनी करे क्या? उसका कोई वश नहीं चलता, उसे रहना पड़ता है, और डाकुओंके बीच नम्र विनयसे रहना पड़ता है, नहीं तो वे डाकू जान ले लेंगे। यो ही शरीरकी बहुतसी बातोंमें चलना पड़ता है, पर इतना होते हुए भी इस ज्ञानीको देहमें ममता नहीं है। जिनको अपने आपके स्वरूपका भान हो गया है वे सम्यग्दृष्टि सुखी हैं, उन्हें अब कही रज नहीं है।

संसारका झूठा मोह छोड़कर आत्मीय शाश्वत आनन्द पानेके यत्नमें भलाई—भैया।

या तो संसारका भूठा मौज ले लो या अपना सदाके लिए सच्चा आनन्द पा लो, दो बातों में कुछ ले लो । दो बातें एक साथ न चलेंगी । परिकल्पित भूठे मायामय, अज्ञान अधेरे में समाये हुए कुटुम्बका वैभवका इनका मोह, इनका लगाव, इनसे बड़प्पन, या तो उसका मौज ले लो, सो मौज वह भी नहीं । बीच-बीच अनेक विपदाये हैं । बीच बीच भी क्या, निरन्तर विपदाये हैं । अगर इस मौजकी आपको इच्छा नहीं है, इसे आप हेय समझते हैं तब फिर आइये अपने स्वरूपकी ओर । स्वरूपदर्शन करें और उससे सन्तुष्ट रहे, उसका लाभ प्राप्त करें, मोक्षमार्गमें आये, मोक्षका उपाय बनायें, मोक्ष प्राप्त करें । अब चुनाव आपका है । क्या आप चुनते हैं । ससारमें जन्ममरण करना और जैसे चाहे गदे अच्छे भले बुरे सब तरहके देहोंमें बधना और वहां ममता, रागद्वेषादिके सकट सहना, यह मंजूर है तो — जैसा आज तक करते आये वैसा करते रहो, वही उसका उपाय है और यदि यह बात चित्तमें आती है कि ससारके सकटोंसे छुटकारा पाना है, अपने आपके स्वाधीन आनन्दसे तृप्त रहना है तो ये क्षोभ, ये संगम समागम, मूर्छा, बाह्यके लगाव, इन सबका परित्याग करना होगा, अपने आपके स्वरूप ज्ञानके लिए उद्यमी बनना होगा ।

मोक्षोपायके यत्नमें सब कुछ न्यौछावर कर देनेके साहसकी आवश्यकता—देखिये आप अगर मोक्षमार्गमें लगनेके काममें आये और वहां कुछ धनलाभ कम हुआ तो इसका दुख न माने । मिटता है तो सब मिट जाय । जब जीवन है, आयुका उदय है तो शरीर टिकनेका साधन मिलेगा जरूर । और विलक्षणता तो यह है कि ज्यो ज्यो आत्माके उद्धार के काममें लगेंगे त्यों त्यों जब तक ससारमें रहना होगा टाठसैं रहेंगे । अज्ञानी मिथ्यादृष्टि जन कितना ही तप कर लें वे चक्री तीर्थंकर जैसा वैभव नहीं प्राप्त कर सकते । इसको प्राप्त करनेका अधिकार सम्यग्दृष्टि ज्ञानीको ही है, पर उसके लिए हिम्मत यह होना चाहिए कि सब मिटता है तो मिट जाय, कोई हर्ज नहीं । किसी भी बड़े काममें सफल होनेका साधन हिम्मत ही तो है । बहुत बड़े व्यापारके कामके लिए लोग बड़ी भारी रकम लगा देते हैं, उन्हें साहस करना पड़ता है कि लाभ मिलेगा तो ठीक, न मिलेगा न सही, इतनी हिम्मत लगाकर वे उस भारी रकमको लगा देते हैं तब वे लाभ पाते हैं । इसी तरह अगर अपने आकिञ्चन्य धर्ममें अपनेको समा देना है, मोक्षमार्गमें अपनेको लगाना है तो यह हिम्मत बनानी होगी कि मैं तो अकिञ्चन हूँ, मेरा मेरे स्वरूपके सिवाय कुछ नहीं है । जब कुछ नहीं है तो दुनियाकी दृष्टिमें जो कुछ मिला है वह साराका सारा न रहे तो मेरा कोई विगाड नहीं है । मेरा मेरे स्वरूपके सिवाय मेरेमें कुछ न रहे, यह बात तो मेरेमें शुरूसे ही है । ऐसी स्थिति आती है तो आये, उसका स्वागत करें, उसकी हिम्मत बनाये तब जाकर आत्माको मोक्षलाभ जैसी युक्ति वन पायगी । वह चीज बनाना है । क्या करना

है मोक्षके उपायके लिए ? केवल अपने आपके स्वरूपको जानते रहना है । अधिञ्चन चैतन्य ज्योतिमात्र अमूर्त ऐसे स्वभावको अपने ज्ञानमे लेना यह काम करना, फिर तो जो कुछ होना होगा, अपने आप होगा । किसे मुक्ति मिलेगी ? अपनेको मिलेगी । क्या उपायों को दृष्टिमे लेकर काम बनेगा ? अरे बाहरके सारे लक्ष्य छोड़नेसे काम बनेगा । जो ऊँची श्रेणियोंमे साधुजन ढूँढते हैं, आजकल तो श्रेणियाँ नहीं हैं, साधुजनोमे इतनी क्षमता नहीं है कि वे अपनेको धीर बना सकें । तो श्रेणी नहीं होती, लेकिन जब श्रेणियाँ मिलती थी साधनसे, तो “श्रेणीमे क्या रहता है” क्या उसका लक्ष्य रखते थे, क्या “उससे लाभ मिल रहा है” इसका कुछ वे ध्यान न रखते थे । उनका लक्ष्य तो केवल चैतन्यमात्र अन्तस्तत्त्वका रहता था, फिर जो होना होता था वह स्वयमेव होता था । तो मोक्ष पानेके लिए अपने आपके उस स्वरूपका चिन्तन बनाना होगा । उसका लक्ष्य बनाओ, निमित्तका लक्ष्य न रखो—

परलक्ष्यपरिहारपूर्वक स्वलक्ष्यमें आनेका अनुरोध—देखिये—कर्मक्षय भी जिन साधनोमे होगा उनमे होगा, पर उन साधनोका लक्ष्य रखकर कर्मक्षय नहीं बनता । काम तो उसी वस्तुमे होगा जो उपादान हो । कार्य उपादानसे ही प्रकट होता है अर्थात् जिस पदार्थमे जो परिणामन बनता है, जो कार्य बनता है वह कार्य उस उपादानसे ही बनेगा, निमित्तसे नहीं । वे चाहे अनेक हों, निमित्तका कोई गुण उपादानमे नहीं आता । और उपादानमे भी जो कुछ बन रहा है सबकी शक्ति पहिलेसे ही है । ऐसा भी नहीं कि उपादान कुछ न था और हो रहा है । सब पदार्थ अपनी-अपनी शक्तिसे परिपूर्ण है । जीव और पुद्गल ऐसे हैं कि जिनमे विभावशक्ति है, तो निमित्त विस्तारमे इसमे विभावपरिणामन होते रहते हैं । सो उसमे भी मर्म यह है कि कब किस निमित्तको पाकर उपादान किस प्रभावमे आ जाता है ? यह कला उपादानकी है । निमित्तकी बात तो इतनी है कि वह सन्निधानमे है । अपनेको चाहिये मोक्ष । तो मोक्षका उपाय जो अपना केवलस्वरूप है उसे जानना, समझना और उसमे रमण करना है, अन्य लक्ष्य मोक्षके उपायका नहीं है । सारकी बात इतनी है कि मोह ममताको छोड़ें, मोह ममता बेकारकी बात है । अगर इसमें सार हो तो इसे भी करें । अगर ममताके करनेसे ही सार निकलता तो ममता होना ही धर्म था । पर इस ममतामे कुछ भी सार नहीं है । खूब विचार करके देख लो । इन प्राप्त समागमोंमें अभी तक बहुत-बहुत ममता किया होगा, उनके प्रति बहुत-बहुत विकल्प किए होंगे, पर जरा बताओ तो सही कि आज तक उनसे आपने लाभ पाया क्या ? उन परपदार्थोंसे ममता करनेसे सार क्या निकला सो तो गताओ । बल्कि फल यह मिला कि ससारमें रुलना अभी तक बना हुआ है । तो इस ममतामें कुछ भी सार नहीं है । इससे ममताको त्यागें और मुक्त होनेका अपना

दृढ सकल्प बनाये ।

निमित्त सन्निधानमें भी परिणामयिताकी परिणतिकलाका कथन—यह परिणामनकी विधिका प्रसंग चल रहा है । निमित्तके उपस्थित होनेपर उपादानमें कार्य चलता है, इस प्रसंगमें यह बात बतायी गई कि यह कला उपादानकी है कि वह निमित्तको पाकर अपने आपमें विभावपरिणामन कर ले । यह बात सुनकर मनमें यह जिज्ञाना जग सकती है कि तब तो निमित्तकी कुछ बात न रही । कुछ भी चीज सामने हो वही निमित्त कहलाने लगेगी । फिर तो जो लोकव्यवहारमें निमित्तकी व्यवस्था है कि ऐसा निमित्त छुटाये उससे कार्य बनेगा तो यह सब व्यवस्था व्यर्थ हो जायगी । कार्य हो रहा है, जो निमित्त आया उसकी उपस्थितिके कार्य बन जाते हैं । तो किसी भी पदार्थका निमित्त पाकर उपादान अपना विभाव परिणाम बना ले और तब अलग-अलग निमित्तकी उपस्थितिकी दृष्टि कैसे होगी ? भले ही यह जिज्ञासा बने, पर वस्तुस्वरूप जाननेसे समस्या हल हो जायगी । वस्तुस्वरूप यो है कि उपादानमें कला तो अवश्य है कि वे अपनी ओरसे विकाररूप परिणाम जाये, लेकिन वह इस प्रकारके निमित्तको पाकर अपना यह प्रभाव बनायेगा, यह भी तो विशेषता उस घटना के बीच है और इस स्थितिसे निमित्तकी एक विशेषता सिद्ध होती है । जैसे कोई मनुष्य कुर्सीपर बैठा है तो उसके बैठनेमें निमित्त कुर्सी तो हुई और उसमें उसीकी विशेषता हुई है, मगर सड़ी हो, गली हो, टूटी हो तो उसपर वह पुरुष नहीं बैठ सकता । तो वह कुर्सी पुष्ट है, बलिष्ठ है, ठीक है, बैठने योग्य है, ऐसे पुष्ट निमित्तको पाकर मनुष्य बैठ सका, सो अब बैठनेकी क्रियामें कलापर विचार करें तो यह तो पुरुषकी ही कला है कि वह ऐसी पुष्ट कुर्सीका निमित्त पाकर बैठने रूप परिणाम गया । तो मनुष्यके बैठनेमें निमित्त होनेपर भी कला तो पुरुषकी कही जायगी । वह बैठने रूप परिणति, वह कला निमित्तकी न कही जायगी । निमित्तमें विशेषता तो अवश्य है । यदि ऐसी पुष्ट कुर्सी न हो तो न बनेगा बैठना, लेकिन निमित्तकी विशेषता निमित्तमें ही समाप्त है । निमित्तसे बाहर कार्यमें, उपादानमें नहीं पहुँचती है । निमित्तकी विशेषता निमित्तमें है । उपादानमें यह कला है कि किसी विशिष्ट समर्थ पुष्ट निमित्तको पाकर यह उपादान अपने उपयोग रूपसे परिणाम सकता है । इसमें दोनों जगह दोनों बातें दिखती हैं लेकिन परिणामन की जो बात है उसका सम्बन्ध, उसकी कला उपादानमें है, और इस तरह भी समझ सकते हैं कि उपादानमें योग्यता नहीं है, तो उस प्रकारके पदार्थ पडे भी रहे, वे निमित्त नहीं हो पाते । जैसे सिद्ध भगवान कहाँ रहते हैं ? जहाँ कि कार्माणवर्गणाये हैं वहाँ ही सिद्ध प्रभु हैं लोकमें ही तो मुक्त जीव हैं और लोकमें ही सर्वत्र कार्माणवर्गणाये भरी हैं, वे तो कर्मरूप परिणाम कर जीवके दुःखका कारण बनती हैं । लेकिन न उनके बंधन है, न उनके दुःखका कारण है । तो उपादानमें ही स्वयं

ऐसी कला है कि वह किसी प्रकारके पदार्थका निमित्त पाकर किसरूप परिणाम सकता है !

आत्महितैषीकी उपादानकी प्रधानतया लक्ष्मणकी प्रकृतिका कारण—इस प्रश्नमें कुछ ऐसी दृष्टि जगी है कि उपादानको प्रधानता दी जा रही है । और कार्य हो रहा है दोनों कारणोंसे, दोनों कारणोंमें, एक तो निमित्त कारण हुआ और उपादान कारणमें कार्य हुआ तो यह चित्तमें शका हो सकती है कि जब निमित्त बिना कोई कार्य नहीं होता तो निमित्तसे एकदम दृष्टि मोड़कर और एक उपादानमें ही दृष्टि ले जानेका यत्न क्यों किया जा रहा है ? जब कारण दोनों है तो बात दोनोंकी करें, लक्ष्य दोनोंका करें, प्रधानता दोनों की करनी चाहिए । फिर ऐसा न करके क्यों उपादान पर ही लक्ष्य किया जाता है और निमित्तको लक्ष्यसे हटाया जाता है ? इस सम्बन्धमें वास्तविकता यह है कि पहिला निर्णय तो यह कीजिए कि निमित्तकी उपस्थितिमें जो कार्य होगा वह विभावका होगा और निमित्त के अभावमें जो कार्य होगा वह स्वभावकार्य होगा । अब आपको स्वभावकार्यसे रूचि है या विकारसे रूचि है ? अगर स्वभावपरिणामनसे रूचि है तो स्वभावके परिणामन वाली बातमें प्रतीति करना चाहिए, एक बात । दूसरी बात यह है कि कुछ अवस्थाओंमें जो मोक्षमार्गकी अवस्थाये हैं (मोक्ष अवस्थाकी व मिथ्यात्व अवस्था की बात नहीं कह रहे) किन्तु इनके बीच जो मोक्षमार्गकी अवस्थाये हैं उन अवस्थाओंमें कुछ आश्रयभूत तत्त्व है ऐसा कि जिस की उपस्थितिमें कर्मोंके भडनेका अथवा मोक्षमार्गका काम चल रहा है । एक निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध है वहाँ, लेकिन निमित्तका लक्ष्य करने पर वहाँ मोह और पर दृष्टि बन्ती है । उससे तो कार्य बहुत ही बिगड़ा हुआ हो जायेगा । ससारमें चलनेका कार्य बन बैठेगा । इससे जीवको निमित्तका लक्ष्य करके रहना उचित नहीं है, लेकिन निमित्तनैमित्तिक भावसे मना भी नहीं किया जा सकता । यह तो कार्यकी पद्धतिकी जानकारीकी बात है । एक जानकारीकी बात होना और एक कर्तव्यकी बात होना । जानकारीमें तो यह है कि जितना भी अमूर्तसे हटा हुआ परिणामन है वह स्वभावपरिणामन नहीं है, विभावपरिणामन है । वह सब निमित्तनैमित्तिक भावपूर्वक है । लेकिन कर्तव्य क्या है ? यदि हम निमित्तका लक्ष्य करके उसका कोई विचार रखनायें; परदृष्टि बनाये तो भला काम न होगा, विकाररूप परिणामनेका ही कार्य होगा । इस कारण निमित्तका लक्ष्य रखना कर्तव्य नहीं है । निमित्त के लक्ष्यसे जीवमें विकारपरिणामन होगा और यदि स्वाश्रित दृष्टि होगी । सबसे निराला चैतन्यमात्र यह मैं हूँ ऐसी अन्तर्दृष्टि होगी तो स्वभावका विकास बनेगा, बात सब तैयार है यहाँ, क्योंकि सब जीव ही ये पूरे तैयार हैं, परिपूर्ण हैं, बस इसी कलापर सृष्टि है ।

दृष्टिकी सृष्टाधारता—देखिये दृष्टिपर जीवकी सृष्टि है । मैं अपना भविष्य कैसा बनाऊँ, अपनेको क्या बनाऊँ, यह सब हमारी दृष्टि पर निर्भर है । कितना ऐश्वर्य है इस

जीवका । यह बात अन्य पदार्थोंमें न मिलेगी । यह जीव जैसी दृष्टि बनाता है वैसी इसकी सृष्टि होती जाती है । दृष्टि सब सृष्टिका आधार है । ससारमें कैसी कैसी सृष्टियाँ हैं ? यहाँ कोई किन्हीं चीजोंके संयोग मेलसे या वैज्ञानिक आविष्कारोंसे कीड़ा मकोड़ा, पेड़ पौधा—पशु, पक्षी, मनुष्य आदि बना तो दे, नहीं बना पाता है, और तो जाने दो प्राणियोंके अंग का जो मेल है वह ही कोई वैज्ञानिक बना दे । तो ये सब जीवोंके जितने परिणामन हैं वे उस जीवकी दृष्टिपर निर्भर हैं । कोई जीव पशु बन गया तो जैसे कुम्हार घड़ा बना, लेता है ऐसे घड़ने जैसी बात उस पशुके बननेमें हुई है क्या ? बताइये किस चीजसे बना वह पशु, किसने बनाया, कहाँ बैठकर बनाया ? कोई इसका ठीक उत्तर नहीं बैठता । और यह प्राकृतिक बात देखिये कि जीवने दृष्टि ऐसी कषाय भरी की कि जिससे ऐसा कर्मबन्ध हुआ कि जिसके उदयमें स्वयं ही प्रकृत्या यहाँ वहाँके फैले हुए अपने साथ विश्वसोपचय रूप से लगी हुई आहारवर्गणायें शरीररूप परिणाम गईं । शरीर बना, अब यह वृद्धिको प्राप्त हो रहा, ये सब बातें इस जीवमें स्वयं हो रही हैं, कोई करने वाला हो जगतके सब पदार्थों का तो बता ही नहीं सकता । अनन्तानन्त पदार्थ है, उनकी सभाल कर सकने वाला कौन है ? लोग कहते हैं ऐसा कि ईश्वरकी एक शक्ति है, एक लील है, एक ऐसी विशेषता है, ऐसी वह अनन्त सामर्थ्य वाला है कि सारे जगतके पदार्थोंको वह रच देता है । ऐसा कोई ईश्वर अगर है तो यह अपने आनन्दका अनुभव करेगा या इन समस्त परिणामनोंको करेगा । एक बात । दूसरी बात यह है कि ये होंगे कैसे ? विज्ञान सिद्ध बात नहीं बनती । निमित्त उपादानपूर्वक होने वाले कार्यमें उनकी विधि विचारे । ये सब कार्य बिना उपादान के किसी भी प्रकार न हो सकेंगे । निमित्त उपादानपूर्वक होने वाले सभी कार्योंको उन पदार्थोंके ही ऊपर छोड़ दे । वे हैं, ना तो निरन्तर उत्पाद वे करते ही रहेंगे—यह उनमें स्वभाव पड़ा है । अब कहीं कोई कमती नहीं हो सकती । जो एक सत् है, जहाँ पड़ा है वही उत्पाद व्यय करता रहेगा, यही सृष्टि कहलाती है । तो जीवकी जो सृष्टि हो रही है वह जीवकी दृष्टि पर हो रही है । इस कारण दृष्टिका विशुद्ध करना अति आवश्यक है । हम सही सही परिज्ञान करें तो हमें ज्ञानप्रकाश मिलेगा और हम अच्छे शान्त वातावरणमें रह सकेंगे ।

अज्ञानकी महती विडम्बना—अज्ञानसे बढ़कर विडम्बना कोई नहीं है । लोकमें तो यह बात पहिले मालूम पड़ जाती है । जिसको जिस बातका ज्ञान नहीं है वह उस बातमें लगे, तो कितनी गलतियाँ, कितनी विडम्बनाये, कितनी बात होती है, लोग उसपर हस देते हैं, क्योंकि अज्ञानमें विडम्बनायें बसी हुई हैं । एक बार गृहस्थावस्थामें हम खेतपरसे दो तीन गाड़ी गुड़ लेकर आ रहे थे तो रास्तेमें एक गाव मिलता है मामाका गाव । बैसाखके दिन

थे, बड़ी तेज धूप थी, तो मामाने एक दिल्लगी की कि अरे यह गुड गर्मीके मारे पिघला जा रहा है, इसपर एक दो घड़ा पानी छिड़क दो तो इसका पिघलना बंद हो जाय । तो हमने क्या किया कि मामाके घरसे दो एक घड़ा पानी लाकर उसमे छिड़कना शुरू किया तो हमारे उस कार्यको देखकर सभी लोग हँसने लगे । तो यहा यह बता रहे हैं कि अज्ञानमे कितनी विडम्बना होती है, लोग हँसते है । जिसको जिस चीजका ज्ञान नहीं है उसके उस कार्यको करता हुआ देखकर लोग समझते है कि देखो यह बेहोश है, इसे कुछ सुध ही नहीं है । अब जरा परमार्थ तत्त्वपर तो आइये । हम आप लोग कर क्या रहे हैं ? घरमे मोह, कुटुम्बमे मोह, वैभवमे मोह, इज्जतमे मोह । और ये सभीकी सभी चीजें असार हैं, है एक पुद्गल का ढेर, ईंट पत्थरका ढेर और वे भी विनाशिक, भिन्न, उनसे मेरा सम्बन्ध क्या ? परिचय क्या ? कर्मोंके प्रेरे हुए अनेक योनियोमे भटकते भूलते यहा पैदा हो गए, उन्हें तो कही न कही पैदा होना ही था । अब इस मोही जीवकी यह आदत है कि जो मिला उसीमे मोह करता है । कोई हिसाबका मोह नहीं है कि इस जीवको तो इस जीवसे ही मोह होना चाहिए, क्योंकि यह ही पुत्र है, यह ही स्त्री है, आदि । यह तो एक अटपट मोह है । चूँकि विकारवासना है इसके, इस कारण जो भी सामने मिला उसीसे मोह करने लगता है । तो है ना यह बिल्कुल अज्ञानपूर्ण बात । इसमे कितनी विडम्बना भरी है सो यह बेचारा सहता जाता और पता भी नहीं कर पाता ।

रत्नत्रयमें ही वास्तविक इज्जतकी संभूति—इज्जतकी बात क्या ? क्या है इज्जत ? इस अन्त कालमे थोडे कालके लिए स्वार्थी जनोने यदि कुछ गा दिया तो यह कोई आत्मा की इज्जत है क्या ? आत्माकी इज्जत तो रत्नत्रयमें है । अपने स्वरूपका श्रद्धान हो, ज्ञान हो और उस ही मे रमण हो तो इज्जत बन चुकी । और उसका स्पष्ट उदाहरण यह है कि उनके नामकी हम आप मूर्ति बनाकर पूजते है । इससे बँढकर जीवकी और इज्जत क्या होगी ? जो मूर्ति अपनी ओरसे कुछ नहीं कहती, कोई आदमी अपनी ओरसे कुछ कहता है तो जोगोंका आकर्षण या भाव बढ़ानेमें कारण पड़ता है, मगर मूर्ति कुछ नहीं कहती । वहाँ हम आप कुछ ज्ञान करते हैं, हम आप ही अर्थ लगाते है, हम आप ही भाव भरते हैं और उन प्रभुकी भक्ति उपासना किया करते हैं । तो यह तो स्पष्ट उदाहरण है कि इज्जत तो वास्तवमे रत्नत्रयके धारण करने वालेकी है, अन्य किसीकी इज्जत नहीं है । और वह इज्जत परमार्थसे उनकी उनके लिए है । और जो उनकी उपासना करते हैं उनका यह आशिक रत्नत्रय इज्जतके लिए है । तो प्रकट सब असार है, रत्नमात्र कही भी सार नहीं है । कोई बडे आरामसे रह ले, अच्छी मौजकी जिन्दगी बिता ले तो उसने लाभ कौन सा लाभ लूट लिया ? मरण तो होगा ही । मरणके बाद फिर न जाने

कहाँ जन्म होगा, न जाने उस जीवपर क्या बात बीतेगी ? तो कौनसा लाभ उसे मिल गया ? अगर कुछ सुखसे रह लिए, कुछ आरामसे रह लिए, अपना कुछ स्वार्थ साध लिया तो उसमे कौनसी बात लूट ली गई ? लाभ तो मात्र रत्नत्रयमे है, सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्र्यरूप परिणाममे । इस बातकी रुचि रखने वाले, इस ओर लगनेका उत्साह रखने वाले बिरले है और बहुतायत बनी हुई है मिथ्यादृष्टियोकी, मिथ्या आचरण करने वालोकी, लेकिन ज्ञानी पुरुष कभी सत्पथसे डिगता नहीं है कि लोगोकी भावना देखकर, लोगोका रवैया देखकर, उनकी प्रवृत्ति निरखकर यह भी सोच ले कि अरे सार तो इसमे है, इसमे लगना चाहिए, ऐसा भाव ज्ञानीके नही जगता । तो ज्ञानमे तो लाभ है और अज्ञानमे विडम्बना है ।

स्वरूपस्मरणमें ही वास्तविक लाभ—अब जिनका होनहार अच्छा है, निकट संसार है, जन्म मरणसे छूटनेका समय निकट आ गया है, जिसको संसारसे मुक्त होनेकी बात नजदीक मिली है उसके यह ज्ञानप्रकाशका भाव बनता है । मैं हूँ और यही मैं मेरा सर्वस्व हूँ, मेरा सब कुछ परिणामन, विधि सब मेरेमे इतनेमे ही चलता है । इससे बाहर मेरा कही कुछ नहीं है, ऐसा निरखता है, और ऐसा देखकर यह तृप्त रहता है । यह सब प्रताप है अकिञ्चन्यका । अपने आपको अकिञ्चन, अपने आपको अपने स्वरूपमे सर्वस्व भरा हुआ जो निरखेगा उसका मोह टूटेगा । जिसका मोह मिटेगा उसको शान्ति प्राप्त होगी । शान्तिका और कोई रास्ता नहीं है । मोह कर करके यह जीव शान्ति प्राप्त कर सके, यह कभी नहीं हो सकता । जो लोग आज भले अच्छे जीवित हैं और बड़े सुखसे, आरामसे रहते हैं, हंसी खुशीसे रहते हैं उनकी यह हंसी खुशी, उनका यह आराम कितने दिनोंका है ? वह दिन तो सब पर आयगा जब कि रोना पड़ेगा । वियोगका दिन आयगा, मरणका दिन आयगा और वहाँ उन्हें बड़ा पश्चात्ताप करना पड़ेगा, और जिसने अपने अंत प्रकाशमान आत्मस्वरूपको जाना है और यह निर्णय किया है कि मेरा सब कुछ यही है, मुझे अन्यसे कोई आशा नहीं है, मुझे अन्यके प्रति कोई आकर्षण नहीं, मैं कही भी किसी जीवमे कुछ नहीं चाहता । मैं तो यह हूँ, इतना ही हूँ, इतनेसे ही मेरा सम्बन्ध है । इतनेको ही अपनेको जो दृष्टिमे रखेगा वह तो अन्तःप्रसन्नताके साथ यहाँसे तिर जायगा । उसको क्लेशके समय न आयेंगे । तो यह सब महा लाभ है, यही स्वलक्ष्य है, यही परदृष्टिसे निवृत्त होना है । अपने आपमे रमनेमे ही लाभ है, यह बात जिसके हृदयमे समायी है वही जीव धन्य है, और वही उपासनीय पुरुष है ।

अपनी भलाईके अर्थ स्वलक्ष्य रखने व ज्ञाता रहनेका कर्तव्य—देखिये, अब भले कामके लिए यह सिद्धान्त निकला कि जानकारी तो पूर्णतया कर लो, पर कर्तव्य है आत्मसाधनाका, कर्तव्य है अपने आपके लक्ष्यका । अब किन्ही बाह्यपदार्थोंकी दृष्टि रख करके

अपनेमे विकल्प बनानेका कर्तव्य नहीं है। इससे भी बात विचारें तो निजका लक्ष्य भी एक कमजोरीकी अवस्था है। लक्ष्य करना और जानकारी रखना, इन दोनोंमे अन्तर है। प्रभु परमात्मा आत्माको भी जानते, परको भी जानते, पर लक्ष्य न आत्माका करते और परका तो करते ही नहीं। लेकिन जब तक ऐसी सहज दशा उत्पन्न नहीं होती है तब तक अपना कर्तव्य है स्वलक्ष्य करनेका। जब लक्ष्यमे कुछ न कुछ आता ही है तब कर्तव्य है अपना लक्ष्य करना और जहाँ ऐसी सहज वृत्ति जग जाती है कि लक्ष्यमे कुछ आता ही नहीं है, ज्ञान मे अबे आ रहा है तो उनके लिए लक्ष्य करनेके लिए कुछ न रहा। केवल एक ज्ञानपरिणामन। ज्ञान ध्यान और तप, इन तीनोंमे उत्कृष्ट दशा है ज्ञानकी। यहाँ ज्ञानसे मतलब अर्जित ज्ञान नहीं, विद्या नहीं किन्तु केवल ज्ञातादृष्टा, केवल जानना यह सबसे उत्कृष्ट स्थिति है। इसके जानकर जब इस स्थितिमे नहीं रहते तब वे ध्यान करते हैं, और जब कभी ऐसी स्थिति जगती है कि ध्यानमे भी नहीं रह पाते तो वे समयी तपश्चरणा आदिकके कार्योंमे लगते हैं। अब समझ लीजिए कि अपने अन्दरका स्वभाव, वैभव, धन, सर्वस्व ये अपने आपके लिए कितने महत्त्वशाली और उपयोगी हैं, जिनकी हम सुध नहीं लेते और बाह्यमे परवस्तुओंकी आशा रखकर दुखी होते हैं।

विज्ञानदृष्टि और हितदृष्टिके प्रयोजनकी पद्धति—परिणामनके याथातथ्यको दो दृष्टियोंसे समझिये—एक वैज्ञानिक दृष्टि और दूसरी हितदृष्टि। विज्ञानदृष्टिमे सर्वतोमुखी निर्णय बना है। वहाँ निमित्तकी अनुपस्थितिमे कार्य नहीं होता, यह दीखा और निमित्तकी किसी परिणतिसे कार्य नहीं होता, उपादानमे यह भी दीखा। कोई पुरुष केवल एक ही पदार्थकी दृष्टि रखे तो वहाँ यह दिखेगा कि यह पदार्थ है, ऐसे गुणवाला है और समय समयपर उसमे परिणामन होते हैं और उसमे परिणामन उसके ही उत्पादव्ययसे होते हैं, उसमे किसी दूसरेका कोई हाथ नहीं है यह दीखा, लेकिन यह भी तो निर्णय पड़ा हुआ है कि इस प्रकार का ही विभावपरिणामन हो ऐसी नियमितता क्यों है? तो उसका उत्तर होगा कि निमित्त के सन्निधानमे और उपादानकी योग्यतानुसार कार्य होता है, ऐसे ज्ञानका एक मूल बल है। अब हितदृष्टिकी ओरसे देखिये तो हितदृष्टिका एक ही असूल है कि परका लक्ष्य न हो। परको लक्ष्य न करो। यदि अपना हित चाहते हो, आत्मोद्धार चाहते हो तो एक ही सिद्धान्त है मूलमे कि परका लक्ष्य मत करो, स्व ही लक्ष्य हो और उससे भी बढ़कर यह स्थिति बने कि न स्व लक्ष्यमे रहे, न पर लक्ष्यमे रहे। लक्ष्य और अलक्ष्यका विक्लप ही न हो। एक अपने अपना सहज परिणामन होता हो, यह है हितकी स्थिति। और और बातें किस प्रकार हो रही हैं और हमें हितके लिए किसे निरखना चाहिए, ये दो बातें अपने अपने क्षेत्रमे भली प्रकार जानना चाहिए। फिर भी हितकी दृष्टिकी प्रधानतामे हित वाला ही

वर्णन किया जायगा, परका लक्ष्य न रहे। इस पद्धतिका ही वर्णन किया जायगा, और इस वर्णनमें द्वैत न दिखना चाहिए। पर न दिखना चाहिए ऐसा वर्णन होगा। लेकिन उस वर्णन को हितमें और भक्तिमें उपासनामें न ले जाकर एक निर्णय जैसी बात घोषित करे तो यह एकान्तकी बात अयुक्त हो जाती है। निर्णयमें तो सर्वतोमुखी निर्णय होगा और हितदृष्टिमें जैसे हित हो उस प्रकारकी दृष्टि बनती है।

परलक्ष्य न करके स्वलक्ष्य करनेके उपदेशकी प्रधानताका कारण—यहाँ यह आशंका की जा सकती है कि निर्णयमें जितनी बातें आती हैं उतनी ही दृष्टि रखनेमें क्या हर्ज है ? निर्णयकी तो बात है, सच तो बात है। सत्यकी ओरसे क्यों मुकरा जाय ? निमित्तकी उपस्थितिमें कार्य नहीं होता, यह जब सत्य है तब फिर सत्य बातका तो कितना ही आश्रय किया जाय, वितना ही निरखा जाय, उसमें परको भूलनेकी बात क्यों कही जाती है ? उक्त आशंकाके समाधानमें सत्यकी भी बात सुनो। एक होता है घटित सत्य और एक होता है परमार्थसत्य। सत्यका अर्थ है जो सत्में हो सो सत्य, जो सद्भूत वस्तु है अथवा जो उपादान है उसमें जो हो सो सत्य। इस सत्यको कहेंगे परमार्थसत्य। जो एक सत्में हो रहा वह सत्य है। किसी भी सत्में किसी दूसरेका कुछ नहीं होता। और घटित सत्य यह है कि निमित्त-नैमित्तिक भावपूर्वक कार्य हो रहे हैं तो विस स्थितिमें, किस निमित्तकी उपस्थितिमें, उपादान में किस किस तरह कार्य होता है यह सब बताना एक घटना सत्य है। अब घटित सत्यको ही ले लीजिए। एक कार्य पड़ा हुआ है यह कि मुझे शान्ति मिले, सत्य शान्ति मिले, निर्वाध शान्ति मिले, जिसके बाद फिर अशान्तिमें न आना पड़े। तो ऐसी शान्ति भी तो एक घटना है, वह घटना कैसे घटित होगी ? सो प्रयोग और अनुभव करके समझ लिया जायगा कि जब परवस्तु लक्ष्यमें रहती है तब शान्तिसे भेट ही होती और जब परलक्ष्य छूटकर केवल एक स्वलक्ष्य रहता है वहाँ आकुलताये दूर होती है। तो शान्तिके लिए परलक्ष्यकी बात छोड़कर स्वलक्ष्यमें आनेकी बात भी तो एक घटित सत्य है, इसलिए हितदृष्टिमें परको लक्ष्य न करनेका उपदेश है और एक स्व ही लक्ष्यमें रहे ऐसा सदेश है।

निमित्त और नैमित्तिक भावका भाव—निमित्त और नैमित्तिक भावके मायने क्या हैं ? निमित्त तो कहलाते हैं बाह्यपदार्थ, जो उपादानमें होने वाले कार्यके साथ अविनाभाव रखते हैं, और नैमित्तिक कहलाते हैं वे कार्य जो कार्य-निमित्तसे अविनाभाव रखते हैं। अर्थात् जिनके होनेपर कार्य हो, जिनके न होनेपर कार्य न हो वह है निमित्त, पर कार्य जिसमें न हो। कार्य जिसमें हो उसे कहते हैं उपादान। अविनाभावकी बात उपादानमें कार्य के साथ नहीं लगायी जा सकती, क्योंकि उपादान तो सदा है। जैसे रागभावके लिए यह कहा जायगा कि रागप्रकृतिके होनेपर राग होता है, रागप्रकृतिका उदय न होनेपर राग नहीं

होता, इस कारण रागभावका अविनाभाव उपादानमे घटाने लगे तो क्या ऐसा अविनाभाव घट जायगा कि आत्माके होनेपर रागभाव होता है, आत्माके न होनेपर रागभाव नहीं होता। ऐसा कौनसा समय है जब कि आत्मा न हो ? फिर वहाँ यह अविनाभाव क्या बनेगा कि आत्माके न होनेपर राग न हो, आत्माके होनेपर राग हो ही। दोनों तरहसे नहीं बनता। आत्माके होनेपर राग होता ही रहे, यह भी नहीं बनता और आत्मा न हो यह भी नहीं बनता। तो विभावका अविनाभाव निमित्तके साथ है लेकिन निमित्त वह है जिसमे कि कार्य नहीं होता, जिसका कि वह परिणामन नहीं है, किन्तु अन्वयव्यतिरेक हो, जैसे कर्म।

जीवके विभाव होनेमें आश्रयभूत पदार्थोंका संकेत—जीवमे क्रोध किसी दूसरे पुरुष के व्यवहारकी अरुचिसे हुआ। कोई कैसा ही चलता है, कैसा ही अपना व्यवहार कर रहा है, बोल रहा है वह न सुहाया, उसकी रुचि न हुई, क्रोध जग गया, तो क्रोध तो हुआ नैमित्तिक और पुरुष हुआ निमित्त। यह स्थूलदृष्टिसे कहा जा रहा है। पुरुष निमित्त वस्तुतः नहीं कहलाता क्रोधका ? वह आश्रयभूत कहलाता है। आश्रयभूत पदार्थके सम्बन्धमे यह बात है कि उपादान यदि उसका आश्रय करे तो आश्रयभूत बनेगा, न आश्रय करे तो न बनेगा। केवल जीवके विभावपरिणामके लिए ही आश्रयभूत निमित्त होता है, अजीवकी परिणति के लिये नहीं। अजीवमे तो परस्पर निमित्तनैमित्तिक भाव ही है। वहाँ ऐसा नहीं है कि कोई आश्रयभूत पदार्थ हो और कोई निमित्त हो। जीवके लिए ही, जीवके कार्यके लिए ही ये दो भाग हैं कि कुछ होगा आश्रयभूत, कुछ होगा निमित्त। जैसे घड़ी रखी है और एक टेबिलपर पर रखी है तो घड़ीका टेबिल आश्रयभूत नहीं कहा जा सकता, निमित्तभूत कहा जायगा। आश्रयभूत वस्तु वह कहलाती है कि जिसका आश्रय लें तो लें, न लें तो न लें, दोनों बातें बन सकती हैं जहाँ, पर अजीव अजीवोमे ऐसा नहीं है। जैसा निमित्त होगा वैसी बात बनती है। जीवमे है ऐसा कि कुछ आश्रयभूत हो वहाँ। एक पुरुष गाली देता है, मोही पुरुषने उसे आश्रयभूत बनाया और निर्मोही ज्ञानी मुनिने उसे आश्रयभूत नहीं बनाया। निमित्तकी ऐसी बात है कि उस मुनिके केवल सज्ज्वलन कषाय ही है और वह तीव्र कषायके लिए निमित्त नहीं है। क्योंकि वह मदशक्तिकी प्रकृति है कि गाली-गलौज देने वाले व्यक्ति का आश्रय बना सकी। तो यो निमित्तनैमित्तिक भावमे अविनाभाव है, आश्रयभूत पदार्थमे नहीं। कर्मोमे उदयसे क्रोध उत्पन्न हुआ तो कर्म तो निमित्त है और क्रोध नैमित्तिक हुआ।

कर्मदशाके लिये आत्मपरिणामकी निमित्तभूतता—आत्माके क्रोधकषायका निमित्त पाकर कर्म बँधें, तो निमित्त हुए आत्माके कषायभाव और नैमित्तिक हुआ कर्ममे बन्धन। कर्ममे कुछ भी काम हो, उसके लिए सब निमित्त बनेंगे, आश्रयभूत न बनेंगे, क्योंकि कर्म जड़ है। जड़ पदार्थके कार्यके लिए कोई आश्रयभूत हो, कोई निमित्त हो ऐसा भाग नहीं है,

उसके लिए सभी निमित्त है और इसी कारण कर्मबन्धनमे गलती कभी नहीं होती। कोई मनुष्य किसी भी जगह, किसी भी ढंगसे, वैसे ही मायाचारसे कुछ भी गुप्त कार्य करे, कोई मनुष्य उसे जान सके या न जान सके, मगर कर्मका बन्धन तब होगा ही, क्योंकि कर्मको कषाय निमित्त चाहिए उस जीवने कषाय की। चाहे रसोई घरमे बैठकर कषाय करे, चाहे किसी कमरेमे अकेले बैठकर कषाय करे, चाहे मायाचारी रखकर कषाय करे, कोई न समझ सके इस प्रकारसे कषाय रखे तो रखे, कितने ही पुरुष ऐसे होते हैं कि आ तो रहा है क्रोध, मगर बचन यो बोलेंगे कि अपनी बड़ी शान्ति दिखा रहे हैं और मुझे कुछ गम नहीं क्या कहा, क्या बात है आदिक कुछ भी कहे, मगर चित्तमे क्रोध बस रहा है तो कर्मका बन्धन तो होगा ही। पुरुषोसे मायाचार कर लिया तो करे मगर कर्मसे मायाचार नहीं कर सकते। क्योंकि कर्मके बन्धनके निमित्त हो तो वे बंधेंगे ही। चेतनमे भूल हो जायगी पर अचेतन न भूलेगा। उनमे जब जहाँ जिस तरहका निमित्त पाकर जो कर्म होना होगा वह होगा ही। जब आत्माने कषायभाव और कर्मभाव किया तो निमित्त है कर्मबन्ध और निमित्तक है कषायभाव।

निमित्तभूत पदार्थ और आश्रयभूत पदार्थके निमित्तत्वका अन्तर—निमित्तभूत कर्म और अन्य पदार्थोमे यही अन्तर है कि जीवके परिणामनमे कर्म तो निमित्त होते हैं और अन्य पदार्थ आश्रयभूत होते हैं। बाह्यपदार्थ जब कल्पनाके विषय हुए तब वे निमित्त होते हैं इस कारण उन्हें निमित्त शब्दसे न कहकर आश्रयमात्र कहना चाहिए। विषयमात्र ही जीव के तब क्रोधभाव जगे, कर्मका उदय जगे। क्रोधपरिणामन होनेको है तो जो बात सामने होगी, जो परिणति दिखेगी उसको आश्रयभूत बनाकर वह क्रोध करेगा। और कोई ऐसा भी हो सकता है कि उस ढंगके क्रोध होने के लिए आश्रयभूत अगर नहीं मिलता है तो कषाय तो वहाँ जग जायगी मगर उसमे तीव्रता न आयगी। और ऐसी स्थितिमे कोई यह शका करे कि फिर तो निमित्तकी बात सही न रही। कर्मका उदय आये, क्रोध कषायका उदय आये और आश्रयभूत उसे मिल न सके ढंगका तो क्रोध उसके तेज न हो सकेगा। तो बात वहाँ यह है कि फायदा उसे अभ्यासका होता है। साक्षात् फायदा नहीं होता, किन्तु वासना जो अन्दर है वह उसी किस्मकी है कि वहाँ बन्धन होगा ही। मगर अभ्यास का फायदा उसे यह है कि आश्रयभूत पदार्थोका वह त्याग कर दे तो उसका अभ्यास यो बनेगा कि कभी वह अपने भीतर वासनामे भी अन्तर डाल लेगा। तो वहाँ अभ्यासका अन्तर आया, उसका लाभ हुआ। लेकिन जिस प्रकृतिका जिस अनुभागमे कर्मका उदय आया उसे उसका व्यक्तरूप नहीं बन पाया आश्रयभूत पदार्थ न होनेसे, मगर भीतर-भीतर वासना होनेसे उतना ही काम करेगा। देखिये इसी बुनियाद पर दो प्रकारके उपदेश किए

जाते हैं। एक तो यह कि भाई घर छोड़ा तो क्या फायदा ? वासना तो बनाये रहे। एक तो इस तरहका उपदेश मिलता है। गृहत्याग कर दिया, निर्ग्रन्थ हो गए, वनमें रहने लगे, मगर मोहन छूटा तो क्या फायदा हुआ ? यो उपदेश दिया जाता है। और एक यो उपदेश दिया जाता कि देखो बाह्य पदार्थोंका त्याग करो, इन विषयोंका त्याग करो। चरणानुयोगमें यह वर्णन बहुत आता है, और वहाँ इस बात पर प्रधानता नहीं देते कि त्याग करे या न करे, बल्कि तो वासनाके अनुसार होगा। यह वहाँ कथन नहीं करते, इसी पर ही जोर देते हैं कि तुम वैभवका त्याग करो अथवा अमुक चीजका त्याग कर दो, इतनी चीजोंका परिमाण रख लो, यह उपदेश चलता है। इन दोनों उपदेशोंका समन्वय कैसे हो ? बात अलग-अलग क्षेत्रकी है। एक दे रहा है वासनाको बुरा बताकर वासनाके त्यागपर जोर और एक दे रहा है बाह्य पदार्थोंके सम्बन्धको खतरनाक बताकर बाह्य पदार्थोंके सम्बन्ध के त्याग पर जोर। समन्वय यो है कि बाह्य पदार्थोंके त्यागसे तो अभ्यासका लाभ मिलता है और वासनाके त्यागसे साक्षात् लाभ मिलता है। तो आश्रयभूत पदार्थोंका परिहार करने से भी लाभ है लेकिन साक्षात् लाभ है उस अभ्याससे, उस ज्ञानसे, उस उपासनासे जिससे कि वासना दूरे होती है।

कर्मकी निमित्तभूतता—बाह्यपदार्थ और कर्मोदय ये दोनों निमित्त हैं मगर इनमें अन्तर है। एक तो विषयभूत है और एक निमित्तभूत है। आश्रयभूतको कहा गया है कि ये निमित्तके नोकर हैं—रागप्रकृतिका उदय, रागप्रकृतिके बाह्यसाधनकी उपासनामें अपना फल दिखाता है। तो पुरुषोंके लिए कहलाये वे आश्रयभूत और कर्मोदयके लिए कहलाये वे बाह्य पदार्थ नोकर हैं। जैसे निद्रा प्रकृतिके उदय आनेपर नींद आती है, ठीक है, आ गई नींद, और कोई भैसका दही खूब खाये किसी दिन तो देखो उस दिन कैसी नींद आती है ? तो निद्रा प्रकृतिके उदयके लिए भैसका दही नोकर है। नोकरका यह मतलब है कि जिसके सन्निधानसे निमित्त अपना प्रभाव पूरा बना सके वह नोकर है। तो कर्म हमारे कल्पनाके विषय होकर निमित्त नहीं होते। बहुतसे प्राणी ऐसे हैं कि कर्मोंके सम्बन्धमें कोई जानकारी नहीं रखते, कर्म कितने प्रकारके हैं, कर्मकी कितनी सूक्ष्म वर्गणायें हैं, इस जीवके साथ विस्मयोपचय लगे हैं, कर्मोंके कितने प्रकार हैं, कितने ढंग हैं, इन बातोंका किन्हीं ज्ञान है ? कर्म कल्पनाके विषयभूत नहीं हैं मगर वे निमित्तभूत हैं। जैसे कोई चीज जलानेके लिए आग कल्पनाका विषय बने, तब जले ऐसी बात नहीं है, आग मिलेगी तो वह चीज अवश्य जल जायेगी। जैसे किसीने भूलसे पीछे रखी हुई आगपर पैर रख दिया तो वहाँ यह गुंजाइश न चलेगी कि भाई हम तो आगको कल्पनामें ले ही नहीं रहे थे, आगने क्यों हमारे पैरको जला दिया ? तो जल यो गया कि वह पैर अजीव है और आग अजीव है, वहाँ कल्पनामें

लेनेपर कोई चीज न जलेगी किन्तु वहाँ तो सीधा निमित्तनैमित्तिक भाव है। हाँ आग पडने पर भी अब जीव जो अन्दरमें दुखी हो रहा है उसके लिए कल्पनाका विषय बन जायगा। जीवके परिणामके लिए बाह्यपदार्थ कल्पनाके विषय होते हैं, और कर्म कल्पनाके विषय होकर फल नहीं देते, किन्तु वे आते हैं तो फल देते ही हैं। काल्पनिक और प्राकृतिक ये दोनों ही निमित्त हैं, आत्मासे पृथक् प्राकृतिक निमित्त तो हैं कर्मोदय कर्मकी अवस्था और काल्पनिक निमित्त है आश्रयभूत पदार्थ। हैं दोनों आत्मासे जुड़े।

जीवने राग किया तो वहाँ प्राकृतिक निमित्त है रागप्रकृति का उदय और काल्पनिक निमित्त है स्त्री पुत्र वगैरह। तो ये दोनोंके दोनों आत्मासे जुड़े हैं, कर्म भी जुड़े हैं और वह कुटुम्ब भी जुड़ा है। उन दोनोंकी परिणतिसे आत्मामें राग नहीं हुआ। न कर्मकी परिणतिसे आत्मामें राग हुआ, न कुटुम्बकी परिणतिसे राग हुआ। इस कारण परमार्थतः निमित्तका आत्माके साथ कार्य कारण भाव नहीं किन्तु निमित्तनैमित्तिक भाव है। कर्ता कर्म भाव नहीं। कर्म कर्ता हो जीवके रागका अथवा कुटुम्ब कर्ता हो जीव के रागका, ऐसी बात नहीं है। हाँ निमित्तमात्र है वे दोनों, एक है काल्पनिक निमित्त और एक है प्राकृतिक निमित्त। हमारा वश काल्पनिक निमित्तसे लक्ष्य हटानेका हो सकता है क्योंकि कल्पनाकी चीज ही तो है। आज हम कल्पनाये किए हैं—निमित्त हो रहा है, न कल्पनाये करें, निमित्त न होगा, इस कारण बाह्यपदार्थोंका त्याग करनेका उपदेश है और उसको लक्ष्यमें न लेनेका उपदेश है।

एक पदार्थमें ही कर्तृकर्मभाव—इस प्रसंगमें दो विषय बताये गए थे कि कर्तृकर्मभाव और दूसरा निमित्तनैमित्तिक भाव। कर्तृकर्मभावकी दृष्टिसे जैसे घड़ेका कर्ता मिट्टी है और निमित्तनैमित्तिक भावकी दृष्टिसे घड़ेका कर्ता कुम्हार है। यह बात कुछ संकेतरूपमें कही गई थी। अब उस ही प्रसंगमें विवरणसहित उसका मर्म समझिये। कर्तृकर्मभाव तो एक सत्ता वाले पदार्थमें है, एक सत्तामात्र अर्थात् एक ही पदार्थमें उपादानमें ही जो परिणामन हो रहा है उस परिणामनको तो कहते हैं कर्म, और उस उपादानमें जिसमें कि परिणाम रहा है उसे कहते हैं कर्ता। परमार्थ दृष्टिसे कहा जा रहा है यह। जो पदार्थ जिसरूप परिणामता है वह उसका कर्ता कहलाता है। परिणामयिता और परिणाम—परिणामने वाला और परिणामन, ये दो बातें कही जा रही हैं मगर शब्द रखे जा रहे हैं कर्ता कर्म। ये शब्द न रखे जाने चाहिये थे, लेकिन लोकव्यवहारमें इस शब्दका प्रयोग होता रहता है, इस कारण इन शब्दोंको बताया गया है। वैसे तो जब पदार्थोंका ऐसा ही स्वभाव है कि वे हैं और परिणामते रहते हैं, वे हैं और अपनी शक्तिसे परिणामते हैं, अपने उत्पादसे हैं, अपने ही व्यय से हैं। किसी एक पदार्थमें किसी दूसरे पदार्थका द्रव्य गुण पर्याय कुछ भी नहीं पहुँचता। तो स्पष्ट बात यह है कि लोकमें जितने पदार्थ हैं वे सब हैं और परिणामन उनमें होता रह

है। तो इस दृष्टिसे उनमें वर्तकर्म शब्दकी बात न कही जानी चाहिए थी। कोई करने वाला ही नहीं, खुद खुदमें परिणामता है, वहाँ करनेकी बात क्या हुई? लेकिन लोकव्यवहारमें कर्ता कर्मकी रूढ़ि है और जिन्हें समझाना है वे इस कर्ता कर्मके रंगमें रंगे चले आ रहे हैं। कुम्हारने घड़ा बनाया, जुलाहेने कपड़ा बनाया, उसने दुखी किया, उसने सुखी किया, इस तरह जब कर्ता कर्मके व्यवहारमें चले आ रहे हैं तो उनको ही समझानेके लिए प्रयत्न है तब परमार्थसे कहा जाता कि वस्तुतः कर्ता कर्म एक पदार्थका उस ही में है, एकका दूसरेमें कर्ता कर्म सम्बन्ध नहीं है।

कर्ताकर्मके तथ्यके ज्ञानीके कषायोंकी क्षीणता—वर्तकर्मके इस मर्मको जाननेसे कषायोंमें फर्क आता है। कषायें क्षीण होती हैं। क्रोध किस पर करना? उसने मेरा क्या किया? उसने जो कुछ किया खुदमें, खुदकी योग्यतासे परिणामन किया है, इसके आगे उसका कुछ कार्य नहीं है। तब क्रोध किस बातपर करना? विचार विचारसे क्रोधमें अन्तर आ जाता है। तब यह भाव जगता है कि देखो नाहक बिना अपराधके यह मुझको यो कह रहा है, तब वहाँ क्रोध बढ़ता है। जहाँ यह दृष्टि बनी कि इस वेचारेका ऐसा ही परिणाम था ऐसी ही योग्यता थी, इसको ऐसा ही अपना भाव बनानेमें शान्ति दिखी, इसने ऐसा भाव किया, इसके आगे इसका कोई कार्य नहीं है। तो चाहे उस घटनामें अपनेको कुछ हानि भी पड़ी हो, धनकी या अन्य बातकी, लेकिन जहाँ यह विचार मूलमें बना कि इसका तो कार्य इस तक ही था, इसमें ही समाप्त हो गया, इसके आगे इसने कुछ किया नहीं तो वहाँ क्रोध न जगेगा। तो परमार्थतः कर्ताकर्मभावकी समझ यह बड़े ऊँचे ज्ञानकी बात है। इस समझ बिना हम आज तक जगतमें रूले आये, जन्म मरण करते आये। यह मर्म न जाना कि दुख पाया हमने तो अपने आपमें अपने छोटे अशुभ परिणामनसे पाया और जन्ममरणसे छुटकारा पाऊँगा तो अपने आपमें अपने ही परिणामनसे पाऊँगा। सबसे बड़ा काम पड़ा है हम आपका, इस मनुष्यभवमें इस उपाय बना लेनेका कि जन्म मरणका सुकट हमारा मिट जाय, क्योंकि कोई तत्त्व नहीं। मरे फिर जन्मे। जन्मके बाद कुछ परिचय हो जाता है तो लगने-ऐसा लगता है कि यही मेरा सब कुछ है, इसमें मेरा बड़प्पन है, इससे ही काम चलता है, लेकिन इतना भी तो सोचिये कि जहाँ अगले भवमें जन्म लेगे उसका आज तो कुछ परिचय नहीं। तो मेरे लिए तो वे सब अपरिचित हैं। और जन्म न लेना पड़े तो मेरा नुकसान हुआ कि लाभ हुआ? अपरिचित तो वे थे ही, परिचय तो जन्मके बाद बनाया जाता है। तो परिचय बनाना और दुखी होना, बस यही व्यवसाय लगा हुआ है। जन्म लेना उनका परिचय तैयार करना और दुखी होना और मर जाना, इसके सिवाय और प्रोग्राम क्या चल रहे हैं जिन्दगीमें, सो दूँदो। अब इसमें परिचय हो जाने पर बात कुछ सच्ची सी

लगती, कुछे यो महसूस भी करने लगते कि बच्चेको कहां छोड़ा जाय, इनकी तो जिम्मे-
दारी हम पर ही है, ये सब विकल्प दौड़ने लगते हैं। मगर उस पहिली स्थितिको तो सोचो
कि जब परिचय हो न था तो कितना क्लेश है? जन्म लेना, परिचय बनाना, दुखी होना
और मर जाना, इसके सिवाय और कोई रोजिगार नहीं चल रहा, ये सब व्यर्थके रोजिगार
हैं। परिचय बनानेकी बात बिल्कुल मिथ्या है। कोई जीव कहीसे मरकर यहा पैदा हो
गया। बस उसे अपना मान लिया, यह गल्ती तो इसके खुदके अज्ञानकी है। उस अज्ञानका
संस्करण करे, ज्ञानबलको बढ़ायें, अपने आपको समझाये। यदि अपनी इस समाधिके अभ्यास
से यह सब कुछ बुझता है, मिटतासा है तो बुझते दो, मिटने दो। मिटता कुछ नहीं है।
जो पदार्थ सत् है वह रहेगा। बुझता है तो बुझे। मेरे ज्ञानमे ये सब बातें न आयेंगी तो
मेरी रक्षा ही तो है। भली प्रकारसे निर्णय करके परख लो कि इस जगतमे जन्म मरण
करते रहनेसे कोई लाभ नहीं है। शान्तस्वभावी है हम और नाना नटखट करके हम
अशान्त हुआ करते हैं, इसमे कोई तत्त्वकी बात नहीं है। तो जन्म मरणसे छुटकारा मिले-
यह काम है हम आपका सबसे बड़ा। और उस छुटकाराके लिए आवश्यकता है इस तत्त्व
ज्ञानकी। जहा बताया जा रहा है कि कर्ता कर्मभाव पदार्थका उसका उस ही में है। तो
कर्ता कर्म भावकी यह परमार्थता जब हम जान लेते हैं तो परके विकल्प नहीं रहते, कषायें
शान्त होती हैं, निर्विकल्प अंतस्तत्त्वके अनुभवनकी प्रेरणा होती है, अनुभव बनता है।
यही उपाय है जन्म मरणके मिटने का। तो कर्ता कर्म भावका एक ही अद्वैत पदार्थमे
सम्बन्ध है।

जीवविभाव और कर्मावस्थामें निमित्तनैमित्तिक भावकी स्थिति—निमित्तनैमित्तिक
भाव क्या होता है? यह सम्बन्ध है पृथक् सत् पदार्थमे। जुदे जुदे सत्तावात पदार्थसे निमित्त-
नैमित्तिक भाव घटित होता है। जैसे कुम्हारने घड़ा बनाया, यह निमित्तनैमित्तिक भावकी
दृष्टिसे कहा जा रहा है। तो यहाँ कुम्हार जुदी सत्ता रख रहा है और घड़ा जुदी सत्ता रख
रहा है। घड़ा मिट्टीमे है, कुम्हार कुम्हारमे है तो भिन्न भिन्न सत्ता वाले पदार्थोंमे निमित्त-
नैमित्तिक भाव हुआ करता है। जैसे जब जीव योग और उपयोगको करता है तब वहाँ कर्म-
बन्धन हो जाता है। योगके मायने है परिस्पंद। मन, वचन, कायकी हालतका निमित्त पाकर
जो आत्मप्रदेशोमे परिस्पंद होता है उसे योग कहते हैं। और उपयोग क्या? जिसमे ज्ञान
को जमानेकी यत्न होता है ना उस यत्नको उपयोग कहते हैं। तो जीवने तो योग और
उपयोग किया। हर जगह जहाँ भी वह प्रीति करता है, द्वेष करता है, कषाय करता है, जो
भी जीव नटखट करता है, कर सकता है वहाँ योग और उपयोग है। तो उस योग और
उपयोगका निमित्त पावर जो कार्माणवर्गणा जीवके साथ विस्रसोपचय रूपसे लगी है वे

कर्मरूप बन जाती है। तो कर्मरूप बन्धन होना यह तो नैमित्तिक भाव है और जीवमें योग उपयोग होना यह निमित्त है। जीवके ही कषायका निमित्त पाकर कर्म बंधे ना, तो कषाय तो निमित्त हुए और कर्मबन्धन नैमित्तिक हुए। यह भिन्न-भिन्न सत्ता वाले पदार्थोंमें है, जीवकी सत्ता अलग है और कार्माणि स्वधोकी सत्ता अलग है। उनमें निमित्तनैमित्तिक भाव बताया गया है, और जब उन पुद्गल कर्मोंका उदय आता है तो जीवमें कषायभाव जगता है, उस समय कर्मोदय निमित्त है और कषायका जगना नैमित्तिक भाव है।

निमित्तनैमित्तिक भावके प्रसंगमें भी कर्ताकर्मभावकी एक सत्ताक भूलक—जीव और कर्मके निमित्तनैमित्तिक भावके इन प्रसंगोंमें भी कर्ताकर्मभावकी देखें तो जीवने योग उपयोग किया, सो जीव कर्ता और योग उपयोग कर्म है। कार्माणवर्गणाय कर्मरूपपर्याय बनीं तो कर्मबन्धन तो कर्म हुआ और वे कार्माणवर्गणाय कर्ता हैं। जब कर्मका उदय हुआ उस समय जीवके कषाय जंगे ऐसा निमित्तनैमित्तिक भाव है, इतनेपर भी कर्ममें जो उदय आया सो उदय है कर्म और उसका कर्ता है वह ही कर्मरूप द्रव्य। और जीवमें जो क्रोधादिक कषायें जंगी सो उसका कर्ता है जीव और उसका कर्म है कषाय। तो यो कर्ताकर्म तो एक पदार्थमें देखा जाता है और निमित्तनैमित्तिक भाव भिन्न-भिन्न सत्ता वाले पदार्थोंमें निरखे जाते हैं। यह है निमित्तकी बातें। चाहे वह काल्पनिक निमित्त हो अथवा प्राकृतिक। जैसे किसी जीवकी संतान आदिकके व्यवहारसे क्रोध जंग गया तो इस क्रोध जंगनेसे निमित्त तो है क्रोध प्रकृतिको उदय। यह तो है प्राकृतिक निमित्त और काल्पनिक निमित्त है संतानका व्यवहार। बच्चेने कुछ असुहाया काम कर दिया, उसका आश्रय पाकर क्रोध जंगे तो उसमें काल्पनिक निमित्त हुआ वह बच्चा और प्राकृतिक निमित्त है क्रोधप्रकृतिको उदय। तो अब इन दोनों निमित्तोंका भी तात्पर्य देखिये। काल्पनिक निमित्तका मतलब है—जिना बाह्य वस्तुओंको विषय बनाकर जीवके विभाव होते हैं—उत्तं बाह्य वस्तुओंको काल्पनिक निमित्त कहते हैं। निमित्तके विषयमें आकर यहां कार्य पड़े, इसे चाहे काल्पनिक निमित्त कहो या आश्रयभूत वस्तु कहो। जब यह जीव क्रोध कर रहा तो यह ज्ञानमें किसको लिए हुए है, किस प्रसंगमें भट क्रोध जंग रहा है? इसका जो उत्तर है उसे कहते हैं आश्रयभूत वस्तु। जब कभी विकट क्रोध जंगनेकी होता है और क्रोध जगती है किसी दूसरेके व्यवहारसे, पर वह है नहीं सामने अथवा वह बिलवान है उसका हम कुछ बिगाड सकते नहीं। तो जो सामने मिला छोटा बड़ा, वस उसका ही विषय बनाकर क्रोध करने लगता है। जैसे कभी कोई स्त्री अपने पतिके किसी व्यवहारसे क्रोधमें बैठी हुई है, अब वह कर तो सकती नहीं कुछ, क्रोध जगनेको है उस समय सामने बच्चा है तो वह स्त्री उस बच्चेको ही पीट पाटकर अपनेको

शान्त कर लेती है। जैसे एक प्रसिद्ध कहावत है—कुम्हारसे न जीते गधेके काम मरोडे। किसी कुम्हार और कुम्हारिनमें कभी लड़ाई होगई थी, कुम्हारने उसे पीट दिया था। अब वह कुम्हारिन करे क्या, मन ही मन कुढ़ रही थी, कुम्हारका कुछ करता संकती नहीं थी। सो उसने किया क्या कि पासमें बँधे हुए गधेके कान ऐंठकर अपने क्रोधको शान्त किया। तो क्रोध करते समय उस समय शान्तमें क्या आया, कल्पनामें क्या आया, लेख्यमें किसे लिया? इसका जो उत्तर है वैसे वही आश्रयभूत वस्तु है, काल्पनिक निमित्त है।

आश्रयभूत निमित्तका उपादानपरणितिके साथ अन्वयव्यतिरेकवा अनियम—काल्पनिक निमित्तमें नियम नहीं रहता। यह वास्तवमें निमित्त नहीं कहलाता। यही तो कारण है कि मोही जन कुटुम्बका आश्रय करके मोह बढ़ाते हैं और योगी जन जो कि उनका आश्रय नहीं करते हैं उनकी कल्पनामें नहीं आता है तो वह सामने उपस्थित हो तब भी निमित्त तो नहीं है। जिस घरका परित्याग कर दिया उसी घरमें साधु आहार लेने चला जाय, क्योंकि उसके लिए तो सब एक है। उस समय यदि वह यह सोचता है कि यह मेरा घर था, यहाँ आहारको नहीं जाना है, इसमें ममता जगेगी, या न जाना चाहिए साधुको, ऐसा कुछ सोचकर अगर उस घरमें नहीं जाता तो उसमें ममताका दोष है, उसकी कल्पनामें तो आया कि यह मेरा घर था, यह न था। अब तो उसके लिए सब एक समान है। तो उस घर भोजन भी हो और वेस्त्री पुत्रादिक सामने हो, आहार भी दे रहे, उतनेपर भी उस योगीकी कल्पना में वेस्वजन रूपसे विषय नहीं बँट रहे और उनको कर्मबन्ध नहीं होता। तो यह काल्पनिक विषय है, वास्तविक निमित्त नहीं कहलाता। जीवके विभावेपरिणामके वास्तविक निमित्त को तो कहा है प्राकृतिक, निमित्त कर्मकी अवस्था। कर्मप्रकृतिके उदय उपशम आदिक प्राकृतिक निमित्त कहलाते हैं। कर्मका उपशम हुआ, मदकषाय हुई, कर्मका उदय है, कषाय जगी, उदीर्ण हुई, तीव्र कषाय हो गयी, तीव्र उदय हुआ, तीव्र कषाय है। तो कर्मकी अवस्था प्राकृतिक निमित्त कहलाती है जीवके विकारके लिए, क्योंकि इन कर्मोंकी जैसी अवस्था होती है उसके ही अनुकूल जीवमें नैमित्तिक भाव बने।

अनुकूल निमित्त और योग्य उपादानकी नियत अवस्था—इस प्रसंगमें यह जिज्ञासा बन सकती है कि आत्मा यदि उपयोगे ठीक रखे तो कर्मके उदय फिर निमित्त भी नहीं हो सकते, ऐसा भी तो हो सकेगा। जब कोई सम्यग्दृष्टि जीव स्वानुभवधी और चल रहा है तो उसे समय उसका उपयोग विशुद्ध है, स्वका अनुभव कर रहा है वह, वहाँ उस समय अनेक कषायोंके उदय चल रहे हैं, परकास तो नहीं हो रहा, वे निमित्त तो न रहे, तो जैसे काल्पनिक निमित्तके साथ ढिलाई है। कल्पनामें आया तो निमित्त नहीं होता। तो यों ही इसके साथ भी तो ढिलाई हो सकती है। फिर वास्तविक निमित्तमें भी वह बल न रहा।

इस जिज्ञासावा समाधान यह है, कि भाई कभी उपयोग ठीक हो तो उपयोग ठीक होनेके समय उदयकालसे पहिले उस प्रकृतिमें सक्रान्ति हो जाती है, पर उदयकाल अगर पा गया कोई कर्म तो ठीक उस उदयके समयमें उस कर्मप्रकृतिके उदयके निमित्तके अनुकूल जीवमें परिणामन होगा। वह चाहे व्यक्तरूप न दे सके, वासनारूप न हो, मगर उससे अनुकूल कर्म-बन्ध भी होता है, वर्तमानमें जितनी शक्तिकी अवस्था रह जाय जिस कर्ममें, उसके अनुकूल वहाँ नैमित्तिक क्रिया होती है। कर्मके उदयकी यह व्यवस्था है कि जीवने आज कोई कर्म बाँधा और मान लो वह बाँध लिया अरबों वर्षकी स्थितिका तो उसमें एक यह आबाधाकाल का नियम रहता है कि मान लो वह अरबों वर्षकी स्थिति वाला कर्म जो आज बाँधा है वह डेढ़ दिन तक उदयमें न आ सका तो यह डेढ़ दिन आपका आबाधाकाल कहलाता है। अब डेढ़ दिनके बाद वह कर्म उदयमें आने लगा तो उसमें तो अरबों, खरबों स्पर्धक स्कंध पड़े हैं, अब वे सभी तो एक साथ उदयमें न आयेगे, अगर सभी एक साथ उदयमें आये तो अरबोंकी स्थिति न रही। जितने कर्म बाँधे थे वे कर्म भिन्न भिन्न क्रमशः समयमें उदय होने के किये बँधकालमें ही विभक्त हो जाते हैं। तो उनमें जब जो स्कंधमें आते हैं तो उदयकालमें वे फलके निमित्त होते ही हैं। फल कैसा हो वह उस अवसरकी बात है। देखिये, उदयकाल सबका अपने अपने समयमें एक एक समयका है, मगर उदयावलीसे उदयका सम्बन्ध बन जाता है, मानो असंख्यात समयकी एक उदयावली है, एक सेकेण्डका बहुत छोटा असंख्यातवा हिस्सा तो सामान्यतया इसीको लोग उदय कहते हैं, पर वस्तुतः उस उदयावलीमें जो असंख्यात समय है उसमें जिस समयमें उदय आया वह उदयका समय है। शुद्ध परिणामकी ओरसे उस उदयकालसे पहिले भी कर्म बदल सकते हैं, पर उदयकालमें आनेपर फिर उसके अनुकूल नैमित्तिक भाव होता है। तो यह प्राकृतिक निमित्त है। और काल्पनिक निमित्त हैं धन वैभवा स्त्री पुत्रादिक ये सब। तो इससे हमें यह शिक्षा लेनी है कि हम कल्पनामें इन पदार्थोंको न लायें तो हमारे कर्म ढीले पड़ जायेंगे और यह अभ्यास हमारे कितने ही कर्मबन्धनोंको बिल्कुल छोड़ देगा तो इस कारण हमें अपनी कल्पना, अपना उपयोग विशुद्ध बनानेका ध्यान रखना चाहिए और उसका उपयोग, धर्म, व्रत, भक्ति व आत्मस्वरूपका चिन्तन है। इन दोनो उपायोंसे अपना ज्ञानबल बढ़ायें और जन्ममरणके सकटसे छूटनेका समय निकट करें।

नो कर्म न मिलनेपर कर्मका उदय निष्फल होनेसे निमित्तत्व व्यवस्थाके विघटनकी आरेका—यहाँ एक जिज्ञासा हो रही है कि करणानुयोगमें भी ऐसा बताया गया है कि कितनी ही प्रकृतियोंके बाह्यसाधन न मिलनेपर वे निष्फल हो जाते हैं। प्रकृतियोंका उदय आये, पर बाह्य आश्रयभूत पदार्थ न मिलें तो वे प्रकृतियाँ अपना फल नहीं दे पाती, क्योंकि

कर्म और नोकर्म दो प्रकारके कारण कहे गए हैं। कर्म तो है निमित्तभूत और नोकर्म है कर्मका सहायक। जैसे निद्रा कर्मका उदय आया और उस दिन खाया हो किसीने भैंसका दही तो खूब अच्छी नीद आयगी और निद्रा प्रकृतिके उदय चल रहे हैं और हो रहा है कोई इष्टवियोग तब तो निद्रा नहीं आती। तो क्या यह कहा जायगा कि इस दिन उसके निद्राकर्मका उदय ही न चला। तो कितने ही बाह्यसाधनोके न मिलनेपर प्रकृतियाँ निष्फल हो जाया करती हैं। यह बात इस प्रसंगमें कैसे घटेगी? जहाँ यह कहा जा रहा है कि निमित्तका नैमित्तिक कार्यके साथ अन्वयव्यतिरेक है।

निमित्तत्व व्यवस्थाविघटनके आरेकाका समाधान—समाधान उक्त जिज्ञासाका यह है कि जब ऐसी स्थितियाँ होती हैं कि बाह्य साधन नहीं मिल रहे, अथवा प्रतिकूल साधन मिल रहे हैं फिर ऐसी स्थितियोंके समय कर्मोदयकालसे एक समय पहिले स्तुविक संक्रमणसे सक्रान्ति हो जाती है, और तब यह कहा जायगा कि सही उदयकाल उसके आया ही नहीं, ऐसी बहुत-सी प्रकृतियाँ होती हैं, जैसे यहाँ हम आपके सम्भव है कि चारो गतियोंकी सत्ता पड़ी हुई हो। पहिले समयमें कषायबद्ध जो कर्म बंधे थे उनमें चारो गतिया भी हम आपकी पड़ी हुई हैं, यह सम्भव है। आयु तो केवल दो ही रह सकती है—एक जिस आयुको भोग रहे हैं वह, और दूसरी यदि नवीन आयुका बंध हो गया तो वह। यो आयुकर्मकी दो की ही सत्ता रह सकती है। किसीके एककी ही रहती है, जब कि नवीन कर्म आयु कोई नहीं अब तक बाध सके, तो उसकी एककी ही सत्ता है। किन्तु गतियोंकी ऐसी बात है, कषायों का निमित्त पाकर गतिया चारोमें कोई न कोई बधती रहती हैं। और सम्भव है कि चारो गतिया इस समय हमारी सत्तामें हैं, और जब सत्तामें हैं तो उनका उदय भी होगा। अब नरकगतिका उदय भी चल रहा है तिर्यञ्चका भी चल रहा, मनुष्यका तो चल ही रहा, देवगतिका भी चल रहा तो उसे स्थूलदृष्टिसे तो कहेंगे कि चारो गतियोंके उदय चल रहे हैं, लेकिन सूक्ष्मदृष्टिसे बात यह है कि नरक गति या देवगति या तिर्यञ्चगति, इन तीन गतियोंकी प्रकृति उदयमें आते आते उदयकालसे पहिले सब मनुष्यगतिरूप बदल करके फिर मनुष्यके रूपमें उदय आता है तो इन गतियोंके उदयका बाह्य साधन न मिल सका कि अपने ही सही रूपमें इसका उदयकाल आ जाय। जब स्तुविक संक्रमण द्वारा अन्य प्रकृति रूप परिणाम करके उदयमें आया तब निमित्तके साथ नैमित्तिक भावका अन्वयव्यतिरेक कैसे विघटित हुआ? उन प्रकृतियोंका स्वमुखसे फल नहीं मिलता किन्तु पररूपसे फल मिल जाता है और फिर वस्तुतः यह कह सकते हैं कि उनका वास्तविक उदय न हो सका। उदयावलीमें तो आये वे पर उदयकालसे एक समय पहिले वे संक्रमणको प्राप्त हो गए। तो यहां तक यह बात जाननी चाहिए कि विभावपरिणामनोमें निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध है

और तभी ही सुनिश्चित व्यवस्था है कि अमुक अमुक प्रकारके कार्य अमुक स्थितिमें होते हैं। निमित्तनैमित्तिक भाव माने बिना घटनाकी व्यवस्था नहीं बन सकती, लेकिन इतना होने पर भी जब परिणतिपर दृष्टि डालते हैं, वस्तुके स्वरूपपर पदार्थके स्वरूप पर दृष्टि करते हैं तो वहा यह स्पष्ट विदित हो जाता है कि प्रत्येक कार्य अपने अभिन्न आधारभूत उपादानसे प्रकट हुई उपादानकी शक्तिसे बने और उत्पादव्यय स्वभावके कारण यह सब हुआ। वहाँ किसी भी प्रकारका निमित्तका द्रव्य गुणपर्याय किसीका भी उपादानमें प्रवेश नहीं है। तो यो निमित्तनैमित्तिक भाव बराबर जानकर भी, परिणामनस्वतन्त्र्यपर जिसकी दृष्टि बनी है, ये दोनों निर्णय जिसके पडे हुए हैं वह ज्ञानी पुरुष परलक्ष्य छोड़कर स्वलक्ष्यमें आकर अपना उद्धार कर लेनेमें समर्थ है।

निमित्त व नैमित्तिक भावका कालयौगपद्य—अब इस समय यह विषय और विचार में रखिये कि निमित्त पहिले होता है या नैमित्तिक कारण पहिले होता है? कुछ लोग इस पद्धतिसे भी कहते हैं कि जब कार्य हो गया तब किसी बाह्य पदार्थमें निमित्तका उपचार करते हैं। इस क्रममें तो ऐसा जाहिर होने लगता कि कार्य पहिले होता है और निमित्त की बात निर्णय आदिवाद्में होते हैं। कुछ लोग इस पद्धतिसे कहते हैं कि निमित्त पहिले तैयार समर्थ है सो फिर वह आगे निमित्त कार्यको कर पाता है। ऐसी स्थितियोंमें इसका निर्णय करना भी आवश्यक हो गया कि निमित्त पहिले होता है या नैमित्तिक? समाधान इस जिज्ञासाका यह है कि होते तो निमित्तनैमित्तिक दोनों एक साथ याने निमित्त सज्ञा और नैमित्तिक सज्ञा ये दोनों एक साथ होती हैं। जैसे पिता और पुत्रके बारेमें पूछा जाय कि बताओ पिता पहिले होता है या पुत्र? तो बिना विशेष विचार किए बहुते लोग तो यह कह देगे कि पिता पहिले होता है पुत्र बादमें होता है। लेकिन कोई स्वतन्त्र परिणामन की धुनमें रह रहा हो तो वह यो भी कह सकेगा कि पुत्र पहिले होता है तब पिताकी बात पीछे कही जाती है। लेकिन ये दोनों मज्ञाये पिता, पुत्र एक कालमें होती हैं, क्योंकि जब तक पुत्र नहीं होता तब तक पुरुषको पिता नहीं कहा जाता। तो यह बात कैसे बनी कि पुत्रसे पहिले पिता था? वह व्यक्ति था, यह तो कह सकते हैं, मगर पिता था, यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि पिता नाम पडता ही तब है जब कि पुत्र हो। तो पुत्र होनेके साथ ही पिता हुआ, उसमें पहिले पिता नहीं हुआ। उससे पहिले कोई किसी नामका व्यक्ति था, और ढगकी बात थी। तो पिता और पुत्र ये दो मज्ञायें एक साथ हुईं।

कारण और कार्यके कालयौगपद्यके दृष्टान्त—निमित्तनैमित्तिक भावकी युगपत्ताके सम्बन्धमें और भी दृष्टान्त लो। सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानमें बताओ पहिले कौन होता है और बादमें कौन होता है? यहाँ निमित्त तो है सम्यग्दर्शन और नैमित्तिक है सम्यग्ज्ञान। यो

उदाहरणमें ले लीजिए। उनके बारेमें कोई पूछे कि बताओ सम्यग्दर्शन पहिले होता कि सम्यग्ज्ञान ? तो इसका सही उत्तर यह होगा कि दोनों एक साथ होते हैं। देखिये—सम्यग्दर्शन होनेके लिए यद्यपि बहुत सच्चा ज्ञान हो तभी सम्यग्दर्शन होता है, लेकिन यहाँ ज्ञान हो तभी सम्यग्दर्शन होता है, लेकिन यहाँ बात चल रही है ऐसे सम्यक्त्वकी कि जिससे ज्ञान में सम्यक्पणा आया। अनुभवपूर्वक जो ज्ञान होता है वह सम्यग्ज्ञान होता है, और अनुभव बिना वैसा ही ज्ञान हो चाहे, जैसा कि अनुभवके बाद हुआ, लेकिन अनुभवरहित होनेके कारण उसमें सम्यक् सज्ञा नहीं होती। जैसे जैनबंदीमें गोमटेश्वरकी प्रतिमा है, उसे देखने कोई गया, न हो और यहीसे पुस्तकों द्वारा अथवा दूसरोंसे सुनकर अच्छी तरहसे जानकारी कर लिया हो कि बाहुबलि, स्वागीवी, मूर्ति इतने फिट ऊँची है, पैर इतने मोटे हैं, अंगुलियाँ इतनी लम्बी हैं, हाथ इतने लम्बे व इतने मोटे हैं आदि। यो बाहुबलिकी मूर्तिका ऐसा परिचय कर लिया जैसी कि वह प्रतिमा। ऐसा ज्ञान करनेवाला पुरुष कभी मौका पाये और वहाँ पहुँचकर साक्षात् उस मूर्तिके दर्शन करे तो उस दर्शनके समय भी वैसा ही जान हुआ जैसा ज्ञान पहिले कर चुका था, लेकिन यह बतलावो कि दर्शन के समयमें ज्ञानमें जो स्पष्टता है, विशदता है, वैसी स्पष्टता, वैसी विशदता क्या पहिले थी ? बल्कि पहिले जाना उसने और भी ज्यादा था। उस मूर्तिके देखते समयमें अनेक लोग ज्ञान नहीं रख पाते हैं कि यह मूर्ति कितने फिट ऊँची है, इसके हाथोंकी व पैरोंकी अंगुलियाँ कितनी बड़ी हैं, इसके हाथ पैर आदि कितने बड़े हैं, तो वह व्यक्ति दर्शन करनेसे पहिले उस प्रतिमाके अंगोंकी जाप भी जानता था, इतनेपर भी दर्शनसे पहिले उसका ज्ञान सम्यक् न था, ऐसे ही ज्ञान ज्ञान था, लेकिन अब दर्शनपूर्वक अनुभवपूर्वक जो ज्ञान हुआ, उस ज्ञान में दृढता है, स्पष्टता है, और कुछ इस तरहका भी निर्णय है कि देखिये—जिस मूर्तिके बारे में हमने ऐसा जाना था, समझा था, चित्रमें देखा था, यह वही है, ऐसी दृढतापूर्वक ज्ञान है। तो जो अन्तर उस मूर्तिके दर्शनसे पहिले हुए मूर्तिके ज्ञानमें और दर्शनपूर्वक हुए मूर्तिके ज्ञानमें है ऐसा ही अन्तर सम्यग्दर्शनसे पहिले होने वाले तत्त्वनिर्णयमें और सम्यग्दर्शन पूर्वक होने वाले तत्त्वनिर्णयमें है। स्थूलरूपसे बात वही है। और तब यह कहा जा सकता कि वाह पहिले सच्चा ज्ञान होगा, तब सम्यग्दर्शन हो सकता है। ज्ञान बिना सम्यक्त्व कैसे होगा ? उसीके लिए वस्तुके स्वरूपका निर्णय, अभ्यास, चर्चा, अध्ययन आदिक चलाये जाते हैं। तो जब ज्ञान होगा तभी तो सम्यक्त्व होगा। आत्माके बारेमें ज्ञान किया—यह देहसे निराला है, अमूर्त है, ज्ञानमात्र है, और जब ऐसा अनुभव करनेके लिए यत्न करेंगे तो सम्यक्त्व होगा। तो देखो—सच्चे ज्ञानपूर्वक ही सम्यग्दर्शन हुआ, यो कहनेमें आता है। और बात भी बहुत दृष्टिमें सत्य है, वही वस्तुस्वरूपके विपरीत ज्ञान करनेके

बाद सम्यक्त्व नहीं होता। जैसा वस्तुका स्वरूप है उसके अनुकूल ज्ञान चल रहा हो तो सम्यक्त्व होगा। बात यह ठीक है, इतनेपर भी सम्यग्दर्शन होता है स्वानुभवपूर्वक। तो स्वानुभवपूर्वक हुए सम्यग्दर्शन सहित जिसका ज्ञान हो वह ज्ञान एक विशेष स्पष्टताको लिए हुए है। जिसमें वह दृढतापूर्वक कहा जाता कि तत्त्व यही है, ऐसा ही है, अन्य प्रकार है ही नहीं, हमने साक्षात् देखा। तो जैसे सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानके बारेमें यह प्रश्न हो कि पहिले कौन होता है? तो वहाँ उत्तर है कि सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान एक साथ होते हैं। ज्ञान पहिले भी था परन्तु सम्यक् सज्ञा सहित ज्ञान सम्यग्दर्शनके साथ ही हुआ। यो ही समझिये कि जीवके क्रोध कषाय जगी, उसमें निमित्त है क्रोध प्रकृतिका उदय। तो बतलाओ क्रोधप्रकृतिका उदय पहिले होता है या क्रोधकषाय पहिले होती है? उत्तर यह है कि दोनों एक साथ होते हैं। क्रोधप्रकृतिका उदय क्रोधकषायके होनेमें निमित्त है। जिस समय क्रोध प्रकृतिका उदय है उसी समय क्रोधकषाय है; और बधकी भी यही बात है। बध होता है कषायका निमित्त पाकर। तो बतलाओ कषाय पहिले होती है कि कर्मबन्ध पहिले होता है? उसका भी उत्तर यही कि दोनों एक साथ होते हैं। जिस समयमें कषाय है उस ही समयमें कर्मबन्धन है। तो निमित्त और नैमित्तिक ये दोनों एक साथ होते हैं।

निमित्तनैमित्तिकभावके यौगपद्यके विरोधी वादोंका समन्वय—अब कुछ उन लोगों के आशयका भी समन्वय कीजिए जिनका कहना कुछ और प्रकारसे है। किसीने यह कहा है कि जब नैमित्तिक कार्य हो जाता है तब निमित्तपर विचार किया जाता है। बात सही है यह भी। जब नैमित्तिक कार्य समझमें आया तब निमित्तका उपचार किया गया, न कि निमित्तका सत्त्व बना। निमित्त तो नैमित्तिक कार्यके समय ही था, पर हमने कब समझा कि यहाँ निमित्त है, यहाँ यह निमित्त था। हम यह कब समझ पाते हैं और यहाँ हम दूसरे की कैसे समझ पाते हैं? जब नैमित्तिक कार्यका ज्ञान हुआ पहिले, तब हम निमित्तकी बातको समझ पाते हैं। तो समझानेमें उपचार करनेमें यह बात सही है, पर नैमित्तिक पहिले हो, पीछे निमित्तका सत्त्व हो यह बात सही न रही। नैमित्तिक अगर पहिले हो गया तो निमित्त के सत्त्वकी जरूरत भी नहीं रहती; और पहिली बात तो यह है कि उसका नैमित्तिक नाम ही नहीं रहेगा। तो निमित्तका उपचार भले ही बादमें हो और बादमें क्या, कोई दो चार दिन बाद भी कर दे। दो चार दिन पहिले हुए कार्यका निमित्त क्या है? इसका वर्णन कोई कई दिन बाद करे तो इसका यह अर्थ न होगा कि नैमित्तिक कार्य होगा दो चार दिन पहिले और निमित्त होगा दो चार दिन बाद। निमित्त और नैमित्तिक दोनों कार्य एक साथ होंगे। उपचार करनेकी बात एक समझने और समझानेके क्षेत्रकी बात है। अब

उस दूसरी बातका भी रमन्वय करो। जो लोग कहते हैं कि निमित्त पहिले होता है तब वह निमित्त पूरा तैयार बनकर किसी नैमित्तिक कार्यको करता है। उनकी बात इतनी दृष्टि में सच है कि जो नैमित्तिक कार्यके समय निमित्त है, जिनका निमित्त पाकर नैमित्तिक कार्य बना है वह पदार्थ अपने सत्त्वमे पहिलेसे ही था, निमित्त था, यह नहीं कहा जा रहा है पर उसकी सत्ता थी। जैसे पुत्र होनेसे पहिले पुरुषकी सत्ता थी, वह पुरुष था जिसको कि पिता कहा गया। तो यो सत्त्व पहिले था, पर पहिले सत्त्व होनेपर भी निमित्त न था। तो यो निमित्तनैमित्तिक ये दोनो एक साथ होते हैं।

निमित्तनैमित्तिकका कालयौगपद्य होनेपर भी निमित्तनैमित्तिककी भेद व्यवस्था—अब निमित्तनैमित्तिककी युगपत्ता सुनकर यह जिज्ञासा होना प्राकृतिक है कि जब निमित्त और नैमित्तिक एक साथ होते हैं तो यह व्यवस्था कैसे बनायी जाय कि यह तो निमित्त है और यह नैमित्तिक। जैसे बछड़ेके दो सींग होते हैं वे दोनो सींग एक साथ पैदा होते हैं। उनमें क्या कोई यह कह सकता है कि यह सींग कारण है और यह कार्य? दाये सींगने बाये सींग को पैदा किया और बाये सींगने दाये सींगको पैदा किया, क्या यह कहा जा सकता है? नहीं कहा जा सकता। उसमें बाये कारण भाव नहीं है क्योंकि वे दोनो एक साथ हैं, यो ही यहाँ भी बताया कि जब निमित्त और नैमित्तिक दोनो एक साथ हो गए तो उनमें एक व्यवस्था कैसे बनायी जाय कि यह पदार्थ तो निमित्त है और यह पदार्थ नैमित्तिक है। इसका समाधान यदि कोई कुछ विवेकसे काम ले तो बहुत ही सरल है। जिसमें कार्य हो ऐसा पदार्थ और जिसमें कार्य न हो किन्तु जिसके साथ अन्वयव्यतिरेक रहा ऐसा पदार्थ, ये दो तो भिन्न-भिन्न पदार्थ हैं ना। तो एक साथ तो कहा नहीं जा सकता इन दोनोमें। जो निमित्तभूत पदार्थ है उसका तो निमित्तमे रहने वाली आधेयतासे निरूपण होता है और जिसमें कार्य हुआ वह पदार्थ नैमित्तिकमे रहने वाली आधेयतासे निरूपित पदार्थ है। दोनो पृथक्-पृथक् पदार्थ हैं और हैं एक साथ। तो एक साथ होने पर भी एक निमित्तनिष्ठ आधेयतासे निरूपित है, एक नैमित्तिकनिष्ठ आधेयतासे निरूपित है। तो यह निमित्त है, यह नैमित्तिक है, यह विवेक हो जाना बिल्कुल सरल है। जैसे दीपक और प्रकाश ये दोनो एक साथ होते हैं ना? जिस समय दीपक जलाया गया, क्या प्रकाश जलानेके कुछ देर बादमें होगा या प्रकाश पहिले होता है और दीपक पीछे बनता है? दीपक और प्रकाश ये दोनो बातें एक साथ होती हैं, फिर भी कोई भूल करता है क्या कि प्रकाश तो निमित्त है और दीपक नैमित्तिक है? कोई यो कहता है क्या? सभी लोग यही कहते हैं कि दीपक कारण है और प्रकाश कार्य है। प्रकाश दीपकसे पैदा हुआ, प्रकाशसे दीपक नहीं पैदा हुआ। बस इस निमित्त और नैमित्तिकके सम्बन्धमें भी यह बात स्पष्ट है। कर्मोदय, कषाय यद्यपि।

साथ होते हैं लेकिन यह स्पष्ट विदित है कि वर्म निमित्त कारण है और कषाय नैमित्तिक कारण है और जब कर्मव्य और कषाय इन दोनोंके सम्बन्धमे बात कहते हैं तो वहाँ भी यह स्पष्ट विदित है कि कषाय निमित्त है और कर्मवन्ध नैमित्तिक है। इस सब प्रकरणको जानकर हमे यह समझना है कि कषाय नैमित्तिक है, मेरे स्वभाव नहीं है। उनसे हटकर अनादि अनन्त चैतन्यस्वभावपर दृष्टि जानी चाहिए, जिससे कि जन्म मरण मिटनेका उपाय मिले।

निमित्तनैमित्तिक भावके पहिचानकी एक साधारण विधि—इस प्रसंगमे निमित्त नैमित्तिक भावकी चर्चा चल रही है। निमित्त और नैमित्तिक इन दोनोंकी पहिचानका मोटा उपाय क्या है? दो पदार्थमे हम यह कैसे भट जान जाये कि यह तो नैमित्तिक भाव है और यह निमित्त बना। उसकी मोटी पहिचान यह है कि जो निमित्त बना है ऐसा निमित्त-भूत द्रव्य तो नैमित्तिक भाव बिना भी रह सकता है, पर नैमित्तिक भाव निमित्तकी उपस्थिति के बिना नहीं रह सकता। इस प्रकरणमे दो प्रकारके क्षेत्रोमे यह निर्णय करते है—एक तो ऐसा कि साक्षात् निमित्त हुए बिना पूर्व समयोमे वह निमित्तभूत पदार्थ रहा और निमित्त न रहा। एक यह कि नैमित्तिक भाव हो सके ऐसी स्थिति भी हो, फिर भी वह निमित्त न बने, एक यह क्षेत्र। जैसे—कर्मोदय निमित्त है जीवके कषायमे।

कर्म निमित्त है, पर उदयसे पहिले कर्म सत्तामे मौजूद है, वह भी पृथ्वी के टुकड़ेके समान पड़ा हुआ है। उसका कोई प्रभाव नहीं है। कर्म जब उदयकालमे आता है तब ही वह कषायमे निमित्त होता है और वह कषायका उत्पाद करता है। इससे पहिले कर्म सत्त्वमे बना रहे, उससे इस जीवकी कोई बरबादी नहीं है। कर्म अगर सत्त्वमे ही सदा बने रहे, उनका उदय न आये तब तो यह बहुत ही बढ़िया बात हो जाय, मगर यह हो कैसे? जो कर्म सत्त्वमे हैं वे खिरेगे, उनका विपाक होगा, उदयकाल आयागा, किसी भी प्रकार खिरेगे, यह तो अवश्यम्भावी बात है, पर सत्त्व जिस समय रह रहा है उस समय उस सत्त्वके कारण उस जीवको नुक्सान नहीं पहुँचा। जीवकी बरबादी है तो कर्मके विपाककाल मे है। विपाककी परम्परा प्रतिसमय चल ही रही है, तो जो निमित्तभूत बनता है ऐसे कर्म का उदयकालसे पहिले भी सत्त्व है, पर नैमित्तिक भाव नहीं है, एक बात, दूसरी बात यह है कि किन्ही परिस्थितियोमे कर्मका उदय हो और नैमित्तिक भाव न बने, यह भी बात बन जाती है। यह बात कुछ स्थूल दृष्टिसे सोचनी होगी। जैसे कितनी ही प्रकृतियोका उदय, उदयाभावी क्षय बना रहता है और उसका नैमित्तिक भाव बन पाता।

इस समय हम आपके सम्भव है चारो गतियोका भी उदय चल रहा हो लेकिन फल मिल रहा है केवल मनुष्यगतिके उदयका। वे तीन गतियोके उदय निष्फल हो जाते हैं, क्योंकि उनका विपाक भोगनेके लायक नो कर्म नहीं है। भव तो मनुष्यका मिला है, तब

वहाँ नरकगतिके उदयका फल नहीं मिल सकता। तिर्यञ्च और देवगतिके उदयका फल नहीं मिल सकता। यह स्थूलदृष्टिकी बात है। सूक्ष्मदृष्टिसे तो उदयकाल एक-समयका है। उस सम्बन्धसे ये तीन गतियाँ नहीं आ पाती। उससे एक समय पहिले उनका सक्रमण हो जाता है। लेकिन निमित्त तो कहलाया। निमित्तकी बात तो सदा चित्तमे रहती है ना। जैसे यह सब तो निर्णय पडा ही हुआ है कि रोटी बनने के निमित्त साधन आग, चकला, बेलना, आटा आदिक साधन होते है। यदि ऐसा ख्याल न हो तो इस साधनको जुटाये-ही क्यों? निमित्तके सम्बन्धमे यह सुविदित रहता है कि अमुक कार्यके होनेमे ये ये पदार्थ निमित्त होते है और निमित्त तो असलमे तब हुए जब कि नैमित्तिक कार्य हो रहा हो, उस कालमे, लेकिन निमित्त कौन होता, कैसे होता, यह सब व्यवस्था पडी हुई है। तो नैमित्तिक कार्यके बिना भी निमित्तका सत्त्व रहता है पर नैमित्तिक कार्य निमित्तकी उपस्थिति बिना हो ही नहीं सकता। जब जो-कुछ भी बात बीत रही है, कषायपरिणामन आदिक उस समय निमित्तकी उपस्थिति है ही। उसके सन्निधान बिना वैभाविक कार्य नहीं हो सकता। तो निमित्त नैमित्तिकके पहिचानकी एक यह मोटी विधि है।

निमित्तके सन्निधान बिना नैमित्तिक परिणामन न हो सकनेके सम्बन्धमें शंका समाधान—इस प्रसंगमे एक जिज्ञासा उठ सकती है कि कही कही तो निमित्तके बिना भी विभावपरिणामन हो जाता है। जिस जीवके कषाय नहीं है ११ वे, १२ वे १३ वे गुणस्थानमे, लेकिन प्रकृतिबध और प्रदेशबध तो चलते ही रहते है। सातावेदनीय सम्बन्धी प्रकृतिबध और प्रदेशबन्ध होता बताया गया है करणानुयोगमे। फिर यह कहना कि निमित्त के अभावमे नैमित्तिक भाव नहीं होता। देखो यहाँ कषायके अभावमे भी सातावेदनीयका बन्ध हो गया यह जिज्ञासा उठ सकती है, लेकिन यह जिज्ञासा जब इस प्रसंगमे सही ज्ञान किया जाय तो शान्त हो जाती है। सातावेदनीयका जो बध बताया गया है ११ वे १२ वे १३ वे गुणस्थानमे तो वह बन्ध नहीं, वस्तुत आस्रव है, और वह आस्रव ईर्यापथ आस्रव कहलाता है। उस ही को प्रकृतिबन्ध और प्रदेशबन्धकी अपेक्षा बध कह दिया है। बध चार प्रकारके होते हैं—प्रकृतिबध, प्रदेशबन्ध, स्थितिबध और अनुभागबध। जैसे जब हम भोजन करते है तो जो भोज्य पदार्थ खाया गया उसमे हमने इतना ही तो प्रयत्न किया कि उसे मुखमे डाल लिया और दाँतोसे चबाकर निगल गए, वह पदार्थ पेटमे चला गया। अब पेटमे भोजन पहुँच जानेके बाद हमारी क्या करतूत चलती है? अरे वह भोजन पेटके अन्दर पहुँच गया तो अपने आप ही वहाँ चार तरहके काम होते रहते है उस एक किलो भोजनमे जो कि खाया गया उसमे इतने परिमाणका भोजन तो खून बनेगा, हड्डी, मांस, मल, पसेव आदि बनेगा, ये सब बातें बन रही है। ये बन रही हैं अपने आप प्राकृतिक,

निमित्तानैमित्तिक भावमे और इतने स्कंध परमाणु ये 'रस रूप बनकर इतनी देर तक इस शरीरमे टिकेगे, ये दो ही घंटे रहेगे, पसेव बनकर निकल जायेंगे, ये २४ घंटे रहेगे, मल बनकर निकल जायेगे, ये २५ दिन रहेगे, ये खून बनकर रहेगे'। इस तरहसे उन भोजनके घटोमे स्थिति भी पड़ जाती है और जो रसरूप बनेगे वे स्कंध इतने होंगे, जो मलरूप बनेंगे वे इतने होंगे। यो प्रदेशका, परमाणुओंका भी वहाँ भाग हो जाता है। यह तीसरी बात हुई। चौथी बात यह बन जाती है कि रसरूप बनने वाला यह स्कंध इतनी शक्ति रखता है, वीर्यरूप बनने वाला यह स्कंध इतनी शक्ति रखता है, बहुत स्कंध हैं, शक्ति कुछ भी हो, मल कितना भी अधिक हो पर उसमे क्या शक्ति? और खून मलसे कम है मगर उसमे शक्ति अधिक है, और वीर्यकी मात्रा बहुत कम है, फिर भी शक्ति सबसे अधिक है। तो जैसे यह चार तरहका बँटवारा हो जाता है इसी तरह बाँधे हुए कर्मोंमें भी चार तरहका बँटवारा हो जाता है। इतने कर्म परमाणु ये ज्ञानको ढकने वाले होंगे, ये सुख और दुःखके कारण बनेगे, ये कषाय पैदा करनेके निमित्त बनेगे, ये अन्तराय डालेंगे, ऐसी उनमे प्रकृति पड़ जाती है पहिली बात। दूसरी बात, इस प्रकृति वाले परमाणु इतने होंगे जो ज्ञानावरण होंगे, ज्ञानको ढाँकेगे, उन कर्मोंकी गिनती इतनी होगी, सुख दुःख देने वाले कर्मोंकी गिनती इतनी है, यो प्रदेश बँटवारा भी हो जाता है। तीसरी बात यह है कि उनमे स्थिति पड़ जाती है। ये कर्म, ये प्रकृति, ये कर्मस्कंध इतने दिनो तक जीवमे रहेगे ऐसी स्थिति पड़ जाती है। और चौथी बात—यह है कि उन प्रकृतिमे उन कर्मोंमे शक्ति पड़ जाती है कि इतनी डिग्रीका इतनी तीव्रतामे अथवा इतनी मदतामे यह अपना फल देगा। यो चार प्रकार के बन्धन होते हैं। उनमे से प्रकृतिबध और प्रदेशबध तो योगसे होते हैं। आत्माके प्रदेश जो कि हिलते है उस समय कर्मोंमे प्रकृति और प्रदेश उस योगके निमित्तसे होते हैं, और स्थिति और अनुभाग शक्तिका बनना यह कषायसे होता है। तो चूँकि ११ वे, १२ वें, १३ वें गुणस्थानमे कषाय नहीं है तो वहाँ स्थितिबध और अनुभागबध नहीं होता। प्रकृतिबध और प्रदेशबध होते हैं। उन्हें बंध शब्दसे यो कहा कि जहाँ स्थितिबध और अनुभागबध होता है वहाँ प्रकृतिबध और प्रदेशबध होता ही है। ऐसा साहचर्य होनेकी वजहसे जहाँ स्थितिबध और अनुभागबध नहीं है वहाँ भी यही नाम ले लेते हैं कि प्रकृतिबध और प्रदेशबध हुआ। असलमे उसका नाम है आस्रव और ईर्यापथ्यास्रव। इन निष्कषाय तीन गुणस्थानोमे मात्र आस्रव है, बध नहीं है, मगर बधके परिच्छेदोमे करणानुयोग शास्त्रोमे बध शब्दसे कह दिया गया है। उसका भाव यह समझना चाहिए कि केवल एक समयको आया और गया। इस तरहसे ही वहाँ प्रकृतिबध और प्रदेशबध होता है। तात्पर्य यह है कि नैमित्तिक भाव निमित्तात्की अनुपस्थितिमे होता नहीं है। अगर हो जाय तो वह स्वभाव बन

जोयगा, विभाव न कहलायगा। इस प्रकार जीव और कर्मके उदाहरणको लेकर निमित्त-नैमित्तिक भावकी व्यवस्था बतायी गई है।

नैमित्तिक भावके लिये नियत जातिके निमित्त होनेके नियमका कारण—इस प्रसंग में अब यहाँ एक जिज्ञासा बन जाती है कि जीवका जो विभावपरिणामन होता है, कषाय-भाव होता है उनमें निमित्त कर्मका उदय होता है और अन्य परमाणु नहीं होते। इसका कारण क्या है? दुनियामे पुद्गलोका इतना ढेर पड़ा हुआ है, शरीर भी है, ये तो निमित्त होते नहीं कषायमें और कर्मोंके उदय कषायभावमें निमित्त होते हैं। इसका कारण क्या है? इसका कारण स्पष्ट है कि कर्म भी एक-ऐसा विशिष्ट अनुभाग शक्ति रखते हैं कि वे ही जीवके विभावमें निमित्त बन पाते हैं, शरीरके परमाणु नहीं। और भी अनेक पुद्गलका ढेर है, वह भी नहीं बन पाता। केवल जीवके साथ बँधे हुए वे कर्म ही कषायके निमित्त बन पाते हैं। प्रतिनियत ही कोई निमित्त होता है, इसके उदाहरण तो लाखों करोड़ों मिलेंगे। जलके गर्म होनेमें आताप ही निमित्त होता है। क्यों जी ठंड क्यों न निमित्त रह जाये? भाई ऐसी ही शक्ति वाला, ऐसे ही रूप, रस, गंध स्पर्श वाला, ऐसी ही योग्यता वाला निमित्तनैमित्तिक बन पाता है अन्य नहीं। यह बात तो यहाँ अनेक उदाहरणोंमें मिल जाती है। तो यो ही समझिये कि विशिष्ट अनुभागशक्ति वाले कर्म जीवके विभावमें कषायमें निमित्त होते हैं, अन्य परमाणु निमित्त नहीं होते। इस प्रकरणमें बहुत पहिले एक अभिमत कुछ लोगोंने बताया था कि कुछ लोग ऐसा मानने लगते हैं कि जब जीवमें कषाय भाव जगता है उस समय किसीमें निमित्तका व्यपदेश किया जाता है तो जब व्यपदेश नैमित्तिक भाव होने के पश्चात् किया जाता है तो उसको पहिलेसे कैसे निमित्त समझाया जाय कि यह कर्म इसका निमित्त है। उत्तर भी उसी प्रकरणमें संक्षेपमें दे दिया था कि व्यपदेश उपचार कथन नैमित्तिकभाव समझनेके बाद हुआ, किन्तु निमित्तपना नैमित्तिक भाव होनेके बाद आया सो बात नहीं। निमित्तपना नैमित्तिक भावके साथ हुआ।

निमित्तभूत पदार्थका अपनी स्वतन्त्रतासे सद्भाव—देखिये—सिद्धान्त-शास्त्रोंमें भी स्पष्ट कथन है कि आज कषायकी, जिस समयकी, उसी समय कर्मका बन्ध हुआ और उसी समय प्रकृति, स्थिति, प्रदेश और अनुभाग, इन चारोका विभाग भी तुरन्त हो गया, तो प्रकृतिबंधके मायने यही तो है कि ये कर्म इस इस प्रकारके कार्यके होनेमें निमित्त होंगे। ज्ञानावरण कर्म जीवके ज्ञानको ढाकनेका कारण बनेगा।

तो देखिये—निमित्तका निर्णय पहिले हो गया ना। अब चाहे आगे ऐसी भी परिस्थिति आ सके कि तपश्चरण, ज्ञान वैराग्यके बलसे उन कर्मोंको उदयकालसे पहिले ही खिरा दे तो वह उस समयके निमित्तनैमित्तिक भाव वाली बात होगी। तो जब यह

क्रोध प्रकृति उदयकालमें आती है तो जीवमें क्रोधकषाय जगती है। तो क्रोध कषाय होनेके समयमें ही क्रोध प्रकृति निमित्त बनी हुई है। अब हमने समझा कि अरे क्रोध प्रकृतिका उदय आया तब क्रोध जगा। नैमित्तिक भाव जगनेपर निमित्तका अनुमान किया गया। जैसे किसी पहाड़से धुवा निवल रहा है और उस धुवा को देखकर हम अग्निका ज्ञान कर रहे। अग्नि निमित्त है, धुवा नैमित्तिक है। अग्निसे धुवा उत्पन्न हुआ यो समझ लीजिए। अथवा उस अग्निके कुछ हिस्से उपादान ही तो है जो धुवा रूप परिणाम रहे हैं। अग्नि कारण है और धुवा कार्य है। वहाँ कार्य जाननेके बाद हमें कारणका ज्ञान हुआ। धुवाके परिचयके बाद वहाँ अग्नि है इतना ज्ञान हुआ, पर इसके मायने यह तो न हो जायगा कि धुवा होने के बाद अग्निका सत्त्व हुआ। वह तो समान कालमें है, पहिलेसे भी है। तो व्यपदेश हुआ, उसकी समझ बनना और बात है, निमित्त होना अन्य बात है। ऐसी ही बात इन कर्मोदय और कषायोकी भी समझना चाहिए कि कषाय जगनेपर हमने यह ज्ञान किया कि इसके ऐसी क्रोध कषायका उदय है, इस कर्मका उदय है। तो यह केवल एक समझ ही तो बनी। व्यपदेश हुआ, विचार हुआ। लेकिन इसके मायने यह नहीं है कि कषाय जगनेके बाद वह क्रोधप्रकृति उदयमें आये ही। वह तो उसके समानकालमें ही है। तो इन चर्चाओं में निमित्तनैमित्तिक भावके विषयमें यह निर्णय करके रख लेना कि निमित्त नैमित्तिक भाव यह ऐसा सुनिश्चित है कि यह जीव कर्मोदयरूप निमित्तके सन्निधानमें ही कषाय आदिक भाव कर रहा है, उनकी अनुपस्थितिमें जीवके कषायादिक नहीं होने। इसका कारण यह है कि कर्ममें ऐसे ही निमित्तपाने की शक्ति है, इस तरह कह लीजिए अथवा यो कह लीजिए कि इस जीवमें, उपादानमें इस तरहकी ही शक्ति है कि यह अमुक अमुक प्रकारके निमित्तको पाकर स्वयं कषायरूप परिणामता है।

अनुकूल निमित्तके सन्निधानमें उपादानमें अपना प्रभाव बनानेकी क्षमता—भैया। शब्दोंसे कुछ कह लीजिए, ज्ञानी पुरुष अर्थ एक समझेगा। जो बात यथार्थ है वही उसके परिचयमें होगी। शब्दोंसे चाहे किसी पद्धतिसे कह लो। वह तो कहनेका ढंग है जल्दी समझानेका, देरसे बता सकनेका, ये जुदी-जुदी विधियाँ हैं, पर बात सबमें वह एक ही है जिस बातको ठीक तरहसे किसीने समझा हो। जैसे कोई पुरुष यह कहता है कि मेरे शिरमें दर्द है तो ऐसा कहकर भी ज्ञानी पुरुष बात सही समझ रहा है। और कोई यो कहे कि शिर की नसोंमें कुछ खून रुक गया है, जिसके निमित्तसे शिरमें इस तरहकी अवस्था बनी है और उसका निमित्त पाकर जीवमें वेदना हो रही है। बात दोनोंमें कहीं गई एक ही, और ज्ञानी ने वही बात समझी, मगर एक कथन जरा देरसे कहने और समझानेका है और एक कथन सीधा जल्दी बता देनेका है। अब सीधा जल्दी बता देनेका जो कथन है उसका अर्थ कोई

दूसरा भी लगा सकता है, क्योंकि वह संक्षिप्त भाषा है और जो देरसे कथन करनेकी पद्धति है वह जरा स्पष्ट परिभाषा है। उसमें अर्थ दूसरा नहीं कर पाता। अन्तर यही तो है, पर ज्ञानी पुरुष उन दोनोंमें बात उस एकको ही समझता है जो यथार्थ बात है। यथार्थता यही है। जैसे अध्यात्मसूत्रमें एक सूत्रमें कहा है “निमित्त प्राप्योपादानं स्वप्रभाववत्” निमित्तको पाकर उपादान अपने प्रभाव वाला बनता है।

निमित्तनैमित्तिक भावके प्रसङ्गमें भी दोनोंके स्वतन्त्र — निमित्त उपादान तथा निमित्तनैमित्तिक भावके सम्बन्धमें वर्णन चल रहा है कि निमित्त वैसा होता है, इस सम्बन्धमें व्यावहारिक बातें अधिक दृष्टा करती है; पर व्यावहारिक बातोंमें ही अधिक लगे हुए मनुष्योंको वस्तुस्वरूप भी यों जंचने लगता है कि एक पदार्थ दूसरेका कर्ता ही तो है और युक्तियाँ यो मिलने लगती है कि देखो यह निमित्त न होता तो यह कैसे हो जाता, इसी बल पर इस सम्बन्धमें अनेक बातें कही जाती हैं कि निमित्त सहाय होता है, निमित्त प्रेरणा करता है, निमित्त मित्रताका काम करता है। यो अनेक बातें होती हैं। उससे तो यह सिद्ध होता है कि निमित्तकी बरजोरी बहुत कुछ सिद्ध है। मानो यज्ञतदने हाथ पकड़ कर कही किसी कार्यमें जुटा दिया, या कुम्हारने मिट्टीको दबा दबाकर घड़ा बना दिया, तो यो लगता है कि देखो निमित्तकी बड़ी बरजोरी है। जब कोई दो पहलवान कुश्ती करते हैं तो एक पहलवान दूसरे पहलवानको कितना दबाता है, जोर लगता है, तो इन बातोंसे यह बात विदित होती है कि निमित्तकी बड़ी बरजोरी है किसी कार्यको करनेमें, ऐसे अनेक तरहके विचार उत्पन्न होते हैं, उन सबके समाधानमें इतनी बात समझना है कि जिस पदार्थ का जितना जो कुछ सत्त्व है उस प्रदेशके उतने ही प्रदेशमें उसका ही कार्य बनता है, उससे बाहर कुछ आदान प्रदान नहीं होता। यह बात तो वस्तुस्वरूपकी है। इतना दृष्टिमें आने पर फिर सब निर्णय हो जाता है कि निमित्त किसी अन्य पदार्थमें कुछ करता है अथवा नहीं।

निमित्तकर्तृत्वप्रतिपादक वचनोंका प्रयोजन निमित्तकी विशिष्ट परिस्थितिका परिचय— जो कुछ निमित्तके बारेमें अनेक बातें कही जाती हैं वह निमित्तकी विशिष्ट परिस्थितिका प्रतिपादन है। जैसे कहा गया कि कुम्हारने मिट्टीके लोथेको पकड़कर घड़ा बनाया तो यह कुम्हारकी उस विशिष्ट परिस्थितिका परिज्ञान है। ऐसी-ऐसी क्रियाओंमें परिणत कुम्हार, ऐसी-ऐसी जातिका व्यापार करने वाला कुम्हार घड़ेके निष्पादनमें निमित्त है, तो निमित्तकी कैसी परिस्थितियाँ हैं उनका परिज्ञान है इन वाक्योंमें, न कि निमित्तने अपनी कुछ परिणति प्रेरणा असर गुण कुछ भी उपादानमें डाला। अतः यह सिद्ध न करना कि कुम्हार अपना गुणपर्याय मेहनत विचार कुछ भी घड़ेमें डाल देता है। वह तो एक निमित्तकी विशिष्ट परि

स्थितिका ज्ञान है, कुम्भकारकी ओरसे देख रहे हैं तो यो लग रहा है कि घडा बननेमे कुम्हार का व्यापार निमित्त है, और जरा मिट्टीकी ओरसे भी देखिये कि कुम्हारके ऐसे व्यापार होने का निमित्त वह घडा है, वह मिट्टी है। यदि कुम्हार मिट्टी चाक आदिकका आश्रय किए बिना किसी भी जगह किसी तरहका हाथ करे तो लोग यह कह देंगे कि इसका दिमाग कुछ चल गया है। कुम्हारका हाथ व्यापार उस ढंगसे जो चल रहा है तो वह है नैमित्तिक और वह मिट्टीका आश्रय जो किया वह है निमित्त। तो निमित्तनैमित्तिक भाव तो प्रति क्रियामे परस्पर लगाया जा सकता है। तो निमित्तके सम्बन्धमे जो कुछ विशेष बातें कही जाती हैं, प्रेरणाकी, मित्रताकी, असरकी, वे सब निमित्तकी विशिष्ट परिस्थितिका ज्ञान कराने वाली हैं, न कि निमित्त कुछ उपादानमे गुणपर्याय दे देता है।

उपादानभूत वस्तुके स्वरूपपर दृष्टि देनेसे निमित्तोंके निमित्तत्वकी औपचारिकताका परिचय—जब उपादानकी विशेषतापर दृष्टि दें और वस्तुका स्वरूप उस ही वस्तुके स्वरूपमे परिसमाप्त होता है, इस निर्णयपर उपयोग रखें तो सर्वत्र यह विदित होगा कि निमित्त उदासीन कारण हुआ करता है। कोई भी निमित्त प्रेरक नहीं होता। कौनसा उपादान किस प्रकारकी स्थिति सम्पन्न वस्तुको निमित्त पाकर परिणामा, उस क्रियासम्पन्न निमित्तमे प्रेरणा जैसा बोध होने लगता है। मिट्टीसे घडा बननेमे किस शक्ति और क्रिया वाला कुम्हार निमित्त होता है? इस बातका बोध करानेके लिए प्रेरणा वाली बात कही जाती है कि कुम्हारने उस मिट्टीको दबाकर घडा बना दिया। केवल सत्त्वको निरखा जाय तो इतने क्रियावान्, कुम्हारके बीच भी मिट्टीमे जो घडारूप परिणामन है वह केवल मिट्टीमे मिट्टीकी परिणतिसे ही है। उस समय एक विशिष्ट परिस्थिति वाला कुम्हार निमित्त हुआ। हाँ, जब उस निमित्तकी स्थितिपर दृष्टि रखकर देखा जाता तो कई निमित्त प्रेरक प्रतीत होते हैं। इस प्रेरकताके कथनका भी तात्पर्य यह लेना कि अपनी ही क्रियाका परिणामन करते हुए ऐसे निमित्त उपादानकी सन्निधिमे है, बहुत शक्तिका कार्य करने वाला निमित्त है तब उपादानमे नैमित्तिक भाव हो रहा है। इतना सम्बन्धभर जाननेपर निमित्तकी प्रेरकताका यह अर्थ नहीं लेना कि उपादान नहीं परिणाम रहा और निमित्त परिणामा रहा है, यह बात नहीं है। तो जितने ये भेद पड़े हैं। निमित्तके, वे निमित्तकी विशिष्ट परिस्थितियोंके कारण पड़े हैं।

तब कह सकते हैं कि कोई प्रेरकनिमित्त, कारकनिमित्त, साधक निमित्त, प्रतिबन्धकनिमित्त, उत्तम्भकनिमित्त, ज्ञायकनिमित्त और उदासीननिमित्त, विषयरूप निमित्त, सयोरूप निमित्त और वियोरूप, ये अनेक प्रकारके निमित्त होते हैं। उस कार्यके बीच निर्णय केवल एक ही है कि विशिष्ट योग्यता वाला पदार्थ अपनी योग्यतासे अनुकूल अन्य पदार्थको निमित्त मात्र पाकर परिणाम जाता है। यह सिद्धान्त इन सभी प्रकारके निमित्तोंके बीच है, इनसे कही बाधा नहीं आती, पर निमित्तकी विशिष्ट परिस्थितियाँ देखने

से निमित्त अनेक प्रकारके नजर आते हैं ।

प्रेरक निमित्तके प्रसंगमें भी उपादानमें निमित्तकी अकिञ्चित्करताका परिचय— देखिये प्रेरक निमित्त क्या ? जिस नैमित्तिक क्रियामे क्रियारूप परिणत हुआ पदार्थ जो निमित्त पडा है, उसको निमित्त मात्र पाकर उपादानमे अपनेमे अपनी क्रिया बन रही है, उसे प्रेरकनिमित्त कहते हैं, प्रेरकनिमित्तके बारेमे इससे बढ़कर और क्या दृष्टान्त दिया जायगा ? जैसे अग्निने पानीको गर्म कर दिया । पानीमे खूब खलबली मचा दिया अग्निने, ऐसा प्रतीत होता है, अथवा कुम्हारने उस मिट्टीके लौधेको पसारकर घडा बनाया या किसी पुरुषने किसीका हाथ पकडकर खींच लिया, उस जगहसे हटा दिया, इतनी प्रेरणा वाली घटनाके बीच भी सिद्धान्त एक ही है, बड़ी तेज क्रियामे परिणत पुरुष निमित्त है एकके हट जानेमे । कोस, कुशूल, पर्यायसे घट बन जानेमे निमित्त है एक बड़ी तेज शक्तिसे अपनेमे ही अपनी क्रिया करने वाला कुम्हार । तो कुम्हारने जो श्रम किया वह कुम्हारने अपनेमे, अपने मे से श्रम किया । इतना तेज श्रम करने वाला कुम्हार घडेकी निष्पत्तिमे निमित्त है ऐसी बात बतानेका सुगम तरीका प्रेरकनिमित्त कहकर बताता है । परमार्थतः किसी भी अन्य वस्तुका असर पर्याय गुण शक्ति किसी अन्यमे नहीं पहुँचती । वस्तुकी स्वतंत्रताके जान लेने का एक अद्भुत प्रभाव है, चमत्कार है, ऐसा वह जानने वालेमे उत्पन्न होता है ।

विडम्बना भेटनेका उपाय वस्तुस्वातन्त्र्यपरिचय—ससारमे सबसे महान क्लेश विडम्बना विपदा है मोहकी । जीव सब स्वतंत्र हैं, अमूर्त ज्ञानमात्र है । जीवके स्वरूप पर दृष्टि देने पर विदित होगा कि किसी जीवका बाहरमे कही कुछ नहीं है । यह सबसे निराला अमूर्त रूप रस गंध स्पर्शसे रहित है, केवल ज्ञानानन्द स्वरूपमे रत । ऐसा यह मैं आत्मा हूँ । इस आत्माका बाहरमे कौन है ? प्रेरकनिमित्तका एक उदाहरण आया ही था । देखो—यहाँ ये दो बुद्धियाँ बात कर रही थी, उसपर हम क्षोभ कर रहे, क्षोभ करनेका उद्देश्य बुद्धियाँ से विरोध न था किन्तु कोई बात इष्ट लग रही, यह स्वतंत्रताकी चर्चा, वस्तुस्वरूपका कथन जो एक हितके लिए आवश्यक है, वह इष्ट जंच रहा, उस इष्टमे कुछ बाधा समझमे आयी, कुछ क्षोभमे आये तो इस क्षोभमे भी प्रेरणा बुद्धियाने नहीं की, किन्तु इस प्रकारकी क्रियामे परिणत वह बुद्धियाँ क्षोभमें नहीं हुई, बस इतनी भर बात प्रेरक विषयमे समझने की है । और इस विषयको समझकर फिर यह सर्वत्र विदित होगा कि कोई भी निमित्त उस उपादानमें कुछ प्रेरणा नहीं करता, किन्तु इस निमित्त स्वरूप अपने आपमे प्रेरित है और ऐसा प्रेरित निमित्त किसी विभाव क्रियामे निमित्त कारण पड़ता है, इतनी भर बात समझ लेना है । अब ध्यानमे आया होगा कि घर गृहस्थीमे रहने वाले लोग जो एक दूसरेके प्रेरक हैं, ऐसा जो दिखता है उसमें केवल इतनी ही सारकी बात है कि अपने-अपने स्वार्थके लिए

अपनी-अपनी चेष्टा करने वाले इन मोही जीवोंने, जिन्होंने अपने विषयके साधन, अपने सुखकी बात उनके निमित्तसे मान रखी है, यह प्रेरित हो जाता है अर्थात् अपनी मोह राग-द्वेष परिणतसे परिणत हो जाता है। वास्तविक सम्बन्ध कुछ नहीं है। स्वरूपमे जैसे आप तैसे हम। हमसे सम्बन्धित बातोंमे आपको राग नहीं जग रहा, आपसे सम्बन्धित बातोंमे हमको राग नहीं जग रहा और वे दोनों बातें विल्कुल भिन्न है, जैसे हमसे भिन्न हैं वैसे ही आपसे भिन्न है। फिर न आपका यहाँ कुछ है, न हमारा कुछ है। अमूर्त ज्ञानमात्र, अपने आपका स्वरूप है। इस स्वरूपका जिसने परिचय किया, अनुभव किया वह तो ससार सकटोंसे पार हो जाता है और इस ही स्वरूपसे जो अनभिज्ञ रहे मोही मूढ़ रहकर ससार मे जन्म मरणकी परम्परा बढ़ाते रहते हैं। जैसे पूर्वजन्मके प्रसंग कुछ दिन रहकर खतम हुए। आज तो नहीं है इसी प्रकार इस जन्मके भी ये प्रसंग कुछ दिनको रहकर ये भी वियुक्त हो जायेंगे, रहेंगे नहीं, लेकिन इस मोहीकी धुन तो एक ही सब भवोंमे है, जो मिला उसे ही अपना माना है। इसकी यह टेक किसी भवमे नहीं मिटी और यही कारण है कि समागम तो मिटते गए मगर इसके जन्म मरणकी परम्परा न मिटी। इस मोहको दूर करनेमे ही कल्याण मिलेगा। कल्याणका अन्य कोई उपाय नहीं है।

मोहविध्वंसक औषधि—मोहको दूर करनेकी यह खास औषधि है कि प्रत्येक सत् पदार्थकी स्वतन्त्रताकी परख कर लें, इससे ही मोह दूर होगा। बाकी और जो उपाय किए जायेंगे वे औषधियाँ नहीं हैं, वे दवा है, मोहको दबा देंगे पर मिटा न सकेंगे। थोड़ी-देर को राग दूर कर लिया। यो तो घरमे मन न मिलनेपर या प्रतिकूल होनेपर घरका भाई भी कह देता है कि इससे तो अच्छे गैर लोग हैं, हमारा तो इसमे राग रहा ही नहीं। पति-पत्नी के बीच भी कोई विवाद ऐसा उत्पन्न हो जाय तो एक दूसरेके प्रति कह देते हैं कि हमारा तो रच भी राग इसमे नहीं रहा। अब हमारे जरा भी इससे स्नेह नहीं रहा। तो क्या यह बात उनकी सत्य है? स्नेह नहीं रहा, यह बात तो नहीं है पर स्नेह दब गया। ऐसी प्रतिकूल घटनाये आयी कि रागकी जगह द्वेष आ गया। उस द्वेषने रागपरिणतिको दबा दिया, एक जीवमे जब द्वेष जग रहा तो राग कहाँसे आया?

यो राग मिटनेसे कोई वैरागी हो गया क्या? जो सम्यग्ज्ञानपूर्वक रागका मिटना है वह है वैराग्य वाली बात। ऐसा सम्यग्ज्ञान, वस्तुकी स्वतन्त्रताका परिज्ञान करे। प्रत्येक पदार्थ अपने आपमे अपने उत्पाद व्यय ध्रौव्यके कारण ऐसे ही शीलस्वभावके कारण निरन्तर परिणामता रहता है। जो जहाँ जिस प्रकार परिणामता है, होता है। किसी भी पदार्थमे यह हठ नहीं पड़ी है कि मुझे इसके बाद इस तरहका परिणामन करना है। हो रहा है यद्यपि ऐसा ही कि अनन्त परिणतियाँ हैं और वे क्रमशः परिणत हो जाती हैं, लेकिन हठ किसीका कुछ नहीं है। हठ केवल शुद्ध पदार्थमे है, सो उसमे हठ क्या करे, वहाँ निर-

न्तर सहस्र परिणामन होता रहेगा, वहाँ दूसरे प्रकारका परिणामन नहीं। विभावपरिणामन में उपादान अपनी योग्यतानुसार अनुकूल निमित्तको पाकर उस प्रकारसे परिणाम जाते हैं। इस स्थितिमें भी निमित्त स्वतंत्र है और उसने अपने आपमें अपने ही उत्पादव्ययका काम किया। उपादान स्वतंत्र है, उस समय भी उपादानने अपने आपमें अपने ही परिणामनका कार्य किया। जो किसी पदार्थका कोई दूसरा पदार्थ स्वामी नहीं, अधिकारी नहीं। ऐसे हम आप जो जीव है, जो कि अमूर्त ज्ञानमात्र विलक्षण परम अनुपम आनन्दस्वरूप जो सत् पदार्थ है सो अपनेमें अपना ही निरन्तर परिणामन करते रहते हैं। इसका कोई भी अन्य पदार्थ कुछ नहीं लगता। मोहके वश हुआ यह जीव परपदार्थसे मोह करता है। इस जीव की ऐसी टेक पड़ गई है कि जो भी जीव अपने घरमें पैदा हो गए अथवा कहीं बाहरसे आये उन्हें अपना मान लेता है। कदाचित् उन घरके चार जीवोंकी जगह कोई और ही जीव आ गए होते तो उनसे मोह करने लगता। ऐसा भी होता है कि जिनसे यह जीव राग करता है वे कहो उससे बिल्कुल राग न करते हो, याने वे सब तो इससे हटना चाहते हैं लेकिन यह पुरुष राग करता है; तो बताओ—यह इकतरफा राग है कि नहीं? है। तो ऐसे ही समझिये कि अगर कोई दूसरा मनुष्य चाह रहा हो और उसे यह मित्र भी चाहता हो तो वहाँ भी उन दोनोंका इकतरफा राग है, परस्पर नहीं, क्योंकि सभी जीव अपने आपमें अपने भावके अनुसार अपनेमें कषाय परिणामन किया करते हैं। कोई किसी अन्यके प्रयोजनके लिए नहीं करता। तो प्रेरक निमित्तका भी जहाँ कथन आ रहा हो वहाँ पर केवल यह बात जाननी है कि इस कार्यमें इस ईश प्रकारकी क्रियामें वह पदार्थ निमित्त हुआ है, न कि उस पदार्थने अपनेमें से कोई द्रव्यगुण पर्याय निकालकर दूसरे पदार्थको किया।

कारक निमित्तके प्रसङ्गमें भी उपादानमें निमित्तकी अकिञ्चित्करताका परिचय—जैसी बात प्रेरकनिमित्तमें है वही बात कारकनिमित्तमें भी। जिस अनुकूल विकार परिणत पदार्थको निमित्त करके उपादान अपनी विकार बनाता है उसे कारकनिमित्त कहते हैं। कहते हैं ना कि क्रोध प्रकृति ने जीवको क्रोधी कर दिया, लोभप्रकृतिने जीवको लोभी कर दिया। वहाँ उस प्रकृतिने अपनी परिणतसे इस ज्ञानानन्द स्वभाव वाले जीवको क्रोधी लोभी किया हो सो बात नहीं, किन्तु इस प्रकारकी चारित्र्य योग्यता रखने वाला यह जीव उस क्रोध लोभ प्रकृतिके उदयका निमित्त पाकर यह अपनी परिणतसे क्रोधी लोभी हुआ। इस कारकनिमित्तमें इतनी बात जानने आयी कि जो निमित्त पड़ा वह स्वयं विकारी है। विकृतपदार्थ अमुक विकारमें निमित्त पड़ा, इतनी बात जाननेके लिए कारकनिमित्तकी बात कही जाती है। तो प्रेरकनिमित्त हुआ अथवा कारकनिमित्त हुआ सभीके। वस्तुस्वरूपपर दृष्टि देनेसे विदित होगा कि सभी उपादानोंसे बाहर ही बाहर रहे इसलिए वे उदासी-

हुए। यो वस्तुकी स्वतंत्रताका ज्ञान करने वाला व्यक्ति परवस्तुओमें मोहित नहीं होता है और उसे अपने कल्याणका मार्ग मिलता है। लोकमें विकाररूप परिणामन एक दूसरेका निमित्त पाकर हो रहे हैं। इस प्रसंगको जब लोग निमित्तकी प्रधानतासे देखते हैं तब उनकी यह परिभाषा बनती है कि देखो इसने बाधा डाल दिया, इसने इसको सिद्ध कर लिया, इसको बढ़ा दिया, इसपर प्रेरणा की आदिक अनेक शब्दोंमें कह लेते हैं। वस्तुस्थिति यह है कि वे सब निमित्त इन शब्दोंसे चाहे कहा जाय लेकिन निमित्तका द्रव्य, गुण, पर्याय, असर, प्रभाव कुछ भी उपादानमें नहीं पहुँचता। निमित्तको निमित्तमात्र पाकर उपादान अपनेमें प्रभाव उत्पन्न करता है, तो इस घटनाका, निमित्तका प्रभाव, इस शब्दसे कहा करते हैं और ऐसा ही कहनेमें एक सुगमता है और सक्षिप्तता है।

साधक निमित्तके प्रसङ्गमें भी उपादानमें निमित्तकी अकिञ्चित्करता—कुछ निमित्त होते हैं साधक, जिनका निमित्तमात्र पाकर उपादान अपने गुणोंका उत्कर्ष सिद्ध कर ले उसे साधकनिमित्त कहते हैं। जैसे मूर्तिदर्शन, सत्संग आदिक कारणको साधकनिमित्त ही तो कहा करते हैं। ये सब साधक कारण हैं। प्रभुके दर्शन करे, मंदिरमें पूजन करे, ये सब अपने उत्कर्षके साधन हैं, वस्तुतः ये सब निमित्त उत्कर्षके करने वाले नहीं हैं, पर जो जीव जिस योग्यता वाला होता है अपनी योग्यतानुसार प्रभुदर्शन करके जो अपना भाव भरता है, भक्तिपूर्ण बनाता है उसमें आश्रय क्या पडा? वह मूर्ति। अतएव वह मूर्तिदर्शन साधकनिमित्त कहलाता है। किन्हीं शब्दोंमें कहा जाय, जो तथ्य बात है वह दृष्टिमें रहनी चाहिए। यो तो प्रभुभक्तिमें पद्धति ही ऐसी है कि प्रभुका सामर्थ्य बताना और अपने उत्थानमें साधक आश्रय निमित्त हुए हैं तो उनको केवल साधकनिमित्त, आश्रयनिमित्त इतना न कहकर उनको ही अपना सर्वस्व कहना यह भक्तिकी पद्धति है। भक्तिके समय तत्त्वज्ञानकी वारीक बातें न प्रयोगमें लाना चाहिए अन्यथा उस भक्तिमें कमी आ जायगी। जैसे प्रभुके सामने ही कोई दर्शन करे और वहाँ तत्त्वज्ञानकी बात भाड़े कि हे प्रभो! आप मेरा कुछ नहीं करते, मैं ही आपका निमित्त पाकर अपनेमें भाव बनाऊँ, अपना उत्कर्ष करूँ तो आप मेरे लिए निमित्त कहलाते हैं। तो यह भी कोई भक्तिकी पद्धति है क्या? तत्त्वज्ञान सही है लेकिन भक्तिके प्रसंगमें तत्त्वज्ञानकी सूक्ष्मता नहीं आया करती है। उस समय निमित्तकी प्रधानतासे ही कथन होता है, पर तत्त्वज्ञानी उसका अर्थ बोलकर ही समझता है। भक्तिमें वह ऐसा कह देता कि हे प्रभो! आपने अजन जैसे चोरको तारा, हमें भी तारा दो, इतने पर भी वह तत्त्वज्ञानी पुरुष जानता है कि उस अजन चोरने स्वयं ही अपने आपमें ज्ञानबल पैदा करके, भक्तिबल बढ़ाकर, प्रभुका आश्रय लेकर अपनेमें उत्कर्ष किया, पर तत्त्वज्ञानका प्रसंग तो ध्यान मननमें है और गुणानुरागमें, भक्तिमें भक्तिका ही प्रसंग है। तो साधकनिमित्त अनेक

होते हैं आत्मोत्कर्षकी स्थितिमें, फिर भी यह बात ओभल न रखना कि उपादान अपनी ही शक्तिसे, अपनी ही परिणतिसे अपने आपमें अपना ही उत्पाद कर रहा है। वहाँ बाह्य निर्मित मात्र है। इस वर्णनमें यह सर्वत्र दृष्टि करते जायें कि देखो—पदार्थके उत्पादकी कितनी स्वतंत्रता है? आखिर पदार्थ है ना, नो है के साथ ही उसकी स्वतंत्रता भी लगी है। बस यहाँ लोग उसकी स्वतंत्रताको भूलकर ही तो लोग दुखी हो रहे हैं। इसके मायने यह नहीं कि आजादी स्वच्छन्दता होनेसे सुखी हो जायेंगे।

हम आजादी और स्वच्छन्दताकी बात नहीं कह रहे, हम पारमार्थिक आजादीकी बात कह रहे हैं, जिससे मोह हटता है। उस स्वतंत्रताकी पहिचान यह है कि यहाँ मोह नहीं रहता। जहाँ मोहभाव हो और फिर अपनी आजादी माने तो वह स्वच्छन्दता है, स्वतंत्रता नहीं है। वास्तविक स्वतंत्रता तो मोहके परित्यागमें ही होती है। तो वस्तुस्वातंत्र्य जाननेसे मोह मिटता है, यह स्पष्ट बात है। जब यह समझमें आ जाय कि प्रत्येक पदार्थ अपने आपका ही मालिक है, अपने आपकी ही दशाका करने वाला है, अपनी ही स्थिति रूप परिणामता है, उसका सर्वस्व उसका स्वयं खुद है, उससे बाहर उसका कुछ नहीं। यही बात मेरी है, मेरा स्वरूप एक विशुद्ध चैतन्यमात्र है। केवल एक चित्रप्रकाश, जिसका पहिचाननहार, जाननेहार भी कोई नहीं, जिसका सम्बन्ध कोई नहीं है। ऐसे उस चित्रप्रकाशमें आत्माका, इस जगत्में कहाँ क्या है? कौन मेरा उत्कर्ष साधन है, कौन मेरा बिगाड़ करने वाला है? सर्व पदार्थ अपने आपमें अपना उत्पादव्यय ध्रौव्य अनादिसे करते आये हैं और अनन्तकाल तक करते चले जायेंगे।

मोहवश ही भिन्नमें आत्मीयताकी कल्पना—यह जीव मोहमें पागल बनकर अपने में सम्बन्ध घटित करता रहता है। जैसे कोई पागल लडका किसी कुवेके निकट बैठा हो और वहाँ कोई मुसाफिर मोटरमें, कोई साइकिलमें, कोई तांगा, रिक्शा आदिमें आते हैं, और थोड़ी देरको पानी पीनेके लिए उस जगह वें रुक जाते हैं। बादमें पानी पीकर वे अपने निर्दिष्ट स्थान चले जाते हैं। उनके चले जानेपर वह पागल लडका रोता है, अपना शिर धुन्ता है—हाय ! मेरी मोटर चली गई, मेरे रिक्शा, तांगा, साइकिल आदि चले गए। इसी तरह जो समागम मिले घर द्वार, कुटुम्ब, मित्र, धन वैभव आदिक ये हमारे रचमात्र भी नहीं हैं। अज्ञान अवस्थामें मोहमें जो कुछ बक रहे हैं सो बकें, लेकिन इस चित्रप्रकाशमात्र आत्माका ये कुछ वैभव नहीं हैं, ये पुण्योदयके अनुसार अपनी परिणतिसे यहाँ हैं और फिर चले जायेंगे। चले जायेंगे, इसमें तो कुछ शक नहीं है। चले जानेपर यह जीव रोता है—हाय ! मेरा सब कुछ गया। तो यह सब मोहकी विडम्बना है। उस मोहका विनाश होगा वस्तुस्वरूपके परिज्ञानसे। उसीके लिए यह सब चर्चा चले रही है।

यह बात अपने हितके लिए विशेष साधक है। उसकी ओर उसके परिज्ञानकी ओर उत्साह न जगना, यही तो एक मोहकी निशानी है। और ससारमें अगर बहुतसे लोगो की वोटोका निर्णय करे तो मिथ्या निर्णय बनेगा कि सच्चा? जब सभी जीव मोही हैं, विपरीत है, दुखी है, अज्ञानी है तो इनका कोई प्रवर्तन देखकर, इनकी बहुतायत देखकर किसी कामका जो निर्णय कर लेवे अपने हितके लिए, तो यह तो अनर्थका कारण है। एक भी ज्ञानीका अगर प्रसाद मिल गया तो उसे सब कुछ प्राप्त हुआ समझिये और हजारों अज्ञानियोसे अगर कोई प्रशंसा भी मिल गई तो उससे कोई आत्माका उत्कर्ष नहीं। उत्कर्ष तो एक ज्ञानी द्वारा प्रशंसा किए जानेपर भी नहीं है, मगर वहाँ तो यह सम्भव है कि कोई वास्तविक मार्गके लिए बात कह रहे हैं। तो आत्माके उत्कर्षके लिए अनेक निमित्त साधक निमित्त है, लेकिन वहाँ भी निमित्तमें निमित्तका ही परिणामन है। उपादानमें उपादानका ही परिणामन है। प्रत्येक पदार्थ अपने उत्पादव्यय, स्वभावके कारण प्रतिसमय उत्पन्न होते हैं और विलीन होते हैं। प्रतिबन्धक निमित्तके प्रसङ्गमें भी उपादानमें निमित्तकी अकिञ्चित्करता—एक होता है प्रतिबन्धक निमित्त। किसी कार्यमें प्रतिबन्ध आ जाय, जिसको निमित्त पाकर किसी कार्य में प्रतिबन्ध आ जाय, जिसका अभाव होनेपर उपादानमें विशिष्ट कार्य बने, उसे प्रतिबन्धक निमित्त कहते हैं। जैसे नौसादर और चूनेका लेप। अग्निके कार्यको रोक देता है। अग्नि तो जलानेके लिए तैयार है, मगर किसी पत्तेका बर्तन बनाया और उस पत्तेकी पीठपर खूब लेप कर दिया उस औषधिका तो उस पत्तेके बर्तनमें पाती भरकर ढाल भी पकायी जा सकती है। आगमें वह पत्तेको बर्तन जलेगा नहीं। बहुतसे लोग तो हाथमें कोई चीज लगा लेते और वे बहुत तेज गर्म साँकल हाथोंमें पकड़े लेनेका काम दिखाते हैं, पर वे जलते नहीं हैं। तो वहाँ यदि प्रतिबन्धक औषधि न होती तो आग जलानेका कार्य कर लेती। अब प्रतिबन्धक निमित्त होनेपर अग्निमें जलानेके कार्यमें रुकावट आयी। उसमें जलनेका जो निमित्त होता है वह प्रतिबन्धक निमित्त होता है। लोकव्यवहारमें हमारे अनेक कार्योंमें रुकावट डालनेवाला प्रतिबन्धक निमित्त मिलता रहता है, उन प्रतिबन्धकोने क्या किया, यहाँ सो कुछ नहीं। मगर ऐसा योग है कि प्रतिबन्धक निमित्तका सन्निधान हुआ तो उपादान अपने विशिष्ट कार्यसे रुक जाय। उसके उसके योग्य उस समय परिणामन होगा, तो ऐसा निमित्त कहलाता है प्रतिबन्धक, किन्तु वहाँ भी निमित्तभूत पदार्थमें उसके उत्पादव्ययसे उसका परिणामन हुआ और उपादानभूत पदार्थमें उसकी योग्यतानुसार, उमाही में परिणामन हुआ, वस्तुकी स्वतंत्रता स्वतंत्र है। कुछ निमित्त उत्तममक होते हैं।

मन्त्रप्रयोगके प्रसङ्गमें भी मान्त्रिककी अन्यमें अकिञ्चित्करता—बहुतसे मन्त्रसाधक

उत्तम्भन आदिक कार्योंके लिए यत्न करते हैं, कोई चलते हुएको रोक देना, प्रगति करते हुएकी प्रगतिमें बाधा डालना, ऐसे कार्योंके लिए मंत्र साधना करते हैं, वह एक उत्तम्भक निमित्त है। और उस समय जो कार्य होता है जिस उपादानमें उसके लिए निमित्त कहा जाता है लेकिन स्वतंत्रता वहाँ भी है। उपादान अपने आपकी योग्यतासे ऐसा बना। पहिले जब गजरथ बहुत चला करते थे तो उस समयमें कुछ ऐसी धारणा लोगोंकी थी कि जो जोशी लोग होते थे वे अपने ही घर बैठे हुए रथका चक्र तोड़ देते थे। उनका घर वहाँसे मीलो दूर हो, फिर भी मंत्रसाधनाके बलसे वे ऐसा कार्य कर देते थे। तो वहाँ उन्होंने क्या किया? अपने आपमें ही अपना तंत्र किया लेकिन वहाँ ऐसा हो जाता था, ऐसी धारणा थी। वहाँ भी मंत्रसाधना निमित्त है और यहाँ उत्तम्भन आदिक हो गए। उनकी साधनाके तंत्र ऐसे होते थे कि किसी बाँसके अत्यन्त पतले प्रच्छोकी एक अर्थी बना देते थे तो साधना करके उस साधनाके जोशमें उस अर्थीके कुछ बाँस तोड़ देते थे। वहाँ उस तरहकी घटना घटी। वहाँ तथ्य कितना है, यह विषय तो अलग है मगर उत्तम्भन निमित्तकी बात कह रहे हैं। कदाचित् ऐसी भी घटना हो जाय तो भी उपादानकी स्वतंत्रतापर दृष्टि दें कि वहाँ अर्थीमें जो भी क्रिया हुई है, जो तोड़फोड़ हुई है वह उसकी परिणतिसे होती है। वहाँ वह मंत्रवादी साधक नहीं है। मंत्रकी बात सुनो—कितने ही लोग ऐसे मंत्रवादी हैं कि मंत्रसे विच्छेद, सर्प आदिकके विष हटा देते हैं, और यह बात बहुत देखी भी जाती है। इस घटनामें जरा विचार तो करो कि जिस पुरुषको सर्पने डसा है उसका गरीर विषसे व्याप्त हो गया है। मंत्रवादी दो त्रार हाथ दूर खड़ा है, मंत्र पढ़ रहा है, और कितने ही मंत्रवादी ऐसे होते हैं कि वे अपने गावमें ही मंत्र बोल रहे, जिस व्यक्तिके सर्पने डस लिया है उसके पास भी नहीं जाते, फिर भी सर्पका विष दूर हो जाता है। तो क्या किया मंत्रवादीने उस पुरुषमें? कुछ नहीं किया। उसने स्वयं अपने भाव में जोश पैदा किया, उसकी साधनाकी बात की और यहाँ उससे विष उतरा, तो विष उतरनेमें उस मनुष्य वाली बात ही कारण है। उसके ही प्रत्ययसे ऐसा परिणामन हुआ, पर निमित्त है वहाँ मंत्रवादीका मंत्र प्रयोग। तो छोटे मोटे मंत्र तंत्रकी बात ही जब इस बात को सिद्ध कर देती है कि उपादानमें क्या हो रहा, उसमें कारण वह दूसरा है, पर मंत्रका अपने अपनेमें कार्य है। कुछ घटनायें ऐसी सुनी भी हैं कि आजकल दृष्टि बंद करने वाले मदारी लोग भरे जल्मामें बैठे हुए लोगोंसे बजे तो हो ४, पर कह देने कि देखो अब १२ बज रहे हैं, तो सभी लोग अपनी अपनी घटीमें १२ बजेका ही समय पाते हैं। यद्यपि हमने अपनी आँखों नहीं देखा, पर बहुतसे लोगो द्वारा बड़े प्रभावपूर्वक कहते हुए सुनते जम्बर हैं। तो ऐसा होनेमें वहाँ होना क्या है? उस दृष्टि बंद करने अपने आपमें अपना परिणामन किया

और वहा घडी देखने वालोने अपने आपमें अपनी बुद्धिसे अपना परिणामन किया । तथ्य तो वहा भी यही है, प्रत्येक घटनामे यही 'निरखते जायें कि 'कोई पदार्थ किसी दूसरे पदार्थका कोई कार्य नहीं करता । ऐसा निमित्त उत्तम्भकनिमित्त कहलाता है ।

ज्ञायक निमित्तके प्रसंगमें निमित्तकी उपादानमें अकिञ्चितकरता—कुछ निमित्त ज्ञायक निमित्त होते है, जिस पदार्थका निमित्त पाकर स्वफल या किसी पदार्थके सत्त्व आदिक का ज्ञान कर लिया जाता है उसको ज्ञायकनिमित्त कहते हैं । यदि हिरन सामने बाई ओर से दाहिनी ओरको निकल गया तो लोग कहते हैं कि आज तो सगुन हुआ, मेरा कार्य सिद्ध हो जायगा । और इस तरहकी बात कभी देखी भी जाती है । तो ऐसे समयमे उस सगुन को फलवान बनानेका जो निमित्त बताता है वह ज्ञायकनिमित्त है । जब अकम्पनचार्य आदिक मुनियोपर आपत्ति पड़ी थी रक्षाबन्धनके दिन, उस समयमे श्रवण नक्षत्र काप रहा था, रात्रिको निरखा मुनिने । वह श्रवण नक्षत्रका कम्पन था ज्ञायक निमित्त । अनेक ज्ञायक निमित्त होते है । आप किसीकी दूकानपर बैठे हुए थे, वहा आप अपनी छाता भूल गए । जब आप लौटे जा रहे थे तो रास्तेमे किसी छाता वाले पुरुषको अथवा छाताको देखकर आपको याद आया कि वहा मेरा छाता रह गया । तो आपको याद दिलानेमे जो छाता निमित्त है वह है ज्ञायकनिमित्त । पर वहा यह बतलाओ कि उस छतरीने आपमे ज्ञान पैदा किया, या आपका हाथ पकडकर वह उस दूकानमे आपको ले गई ? क्या किया उस छतरी ने ? वह छतरी तो अपने आपके परमाणुओमे थी, अपने ही स्वय उत्पादव्ययध्रौव्यसे रह रही थी । इससे आगे उसका कार्य तो न था, लेकिन उसका निमित्त मात्र पाकर उसको निरखकर जो एक ज्ञान हुआ 'छतरी भूल आये' तो आपकी यादके लिए वह छतरी ज्ञायक निमित्त हो गई, लेकिन उस छतरीने आपमे किया कुछ भी नहीं । आप ही स्वय उसको देखकर अपनी याद कर लेंगे । तो वस्तुमे स्वतंत्रता की दृष्टि बन जाय, उससे बढकर कोई भाग्यशाली पुरुष नहीं है । लेकिन यह मोही प्राणी इन धन वैभवोके समागमोको पाकर अपनेको भाग्यशाली समझ रहा है । इसके अज्ञानका रंग इतना गहरा पड़ा हुआ है भीतरमे कि कभी धर्मके नामपर धर्मके ऊपरी काम भी कर रहा, मगर भीतरमे उस धर्मका कुछ भी असर नहीं होता । असर हो भी कैसे ? उसके चित्तमे तो बाह्य प्राप्त समागम समाये हुए हैं, कपायोका लोभ ही चढा हुआ है । यदि ये विकारभाव इसके चित्तसे हट जायें और इसकी साधनामे एक स्पष्टता आ जाय, उसकी सिद्धिमे सफल हो जाय ।

पोजीशन प्वायजनका विरादर—वस्तुस्वातन्त्र्यके उपयोगका अभ्यास इस जीवको हितकारी है, न कि यह लौकिक 'पोजीशन' हितकारी है । 'पोजीशन' तो प्वायजन है अर्थात् विष है । जैसे विषका भक्षण करने वाला पुरुष मरणको प्राप्त हो जाता है इसी तरह

पोजीशनकी बात चित्तमे रखने वाला पुरुष भी नष्ट हो जाता है। वह पोजीशन भी है क्या? कदाचित् कुछ स्वार्थी लोगोने प्रशंसात्मक दो शब्द बोल दिए तो उससे लाभ क्या मिला? यह लौकिक पोजीशन तो इस जीवकी दुर्गति और विनाशका कारण है। वास्तविक पोजीशन तो यह है कि अपने आपके भाव न बिगडने पायें, अपना शुद्ध भाव रहे। अपनेको अपनेमे निरखना, अपना कार्य करना, अपने इस ज्ञानस्वरूपको अपने उपयोगमें लेना, गुप्त लेना, बड़ी शान्तिसे लेना, वह है अपने आपका वास्तविक पोजीशन। वही पोजीशन अपना भविष्य सुधारेगा, वही वर्तमानको सुधारता है, और अतीतमे चाहे कितनी ही कुछ गडबडी की हो, पाप किया हो। उन सबका भी सुधार कर देता है। स्वरूपानुभवमें इतनी सामर्थ्य है कि त्रिकालका सुधार हो जाता है। पोजीशन तो वहाँ है। लोग यहाँ क्या कहते हैं? इन अज्ञानी जनोका कुछ लगाव रखना और उनकी कुछ बातसे अपनेमे सन्तोष करना। जैसे बहुतसे नेता जन इसी बातसे तृप्त हैं कि अगर लाखोंकी भीड़ हो गई, हमारा विशेष स्वागत हो गया, सरकारने विशेष प्रबंध कर दिया तो वहाँ तृप्त हो गए। देखो—कहाँ तो वे नेता जन बहुत-बहुत कष्ट पाते रहते हैं, मगर उस १०-५ मिनटके स्वागत समारोहमें अपनी उस कल्पित इज्जतसे तृप्त होना चाहते हैं। यह पोजीशन तो निरन्तर इस जीवको बेचैन करनेका कारण है। देखिये—भरत चक्रवर्तीके पास कितना बड़ा वैभव साम्राज्य था, फिर भी उसकी दृष्टि रहती थी समस्त परवस्तुओंसे हटकर स्वमे आनेकी। उस स्वदृष्टिमें आनेपर भले ही सम्मान बढे लेकिन साथमे यदि यह कला पडी है तो वह भूलमें नहीं है, वह तो सुधमे है। ये सब बातें जब वस्तुकी स्वतंत्रता समझमे आती है तब अनायास ही प्राप्त होती है।

स्वभावविकासके विविध प्रतिच्छेदोंमें भी स्वातन्त्र्यका दर्शन—पदार्थमे जो स्वाभाविक परिणामन होते हैं उनके सम्बन्धमे निमित्तकी बात बतानेकी आवश्यकता नहीं रहती। कारण यह है कि उन परिणामनोमे केवल कालद्रव्य ही निमित्त है, अन्य कोई निमित्त नहीं है, लेकिन जो परिणामन भिन्न है—पहिले समयमे पहिले कुछ रूपसे था, अब किसी अन्य जुदे रूपसे है, ऐसे परिणामनोमे कोई निमित्त होते ही है, क्योंकि वे भिन्न परिणामन है। पहिले परिणामनसे अगला परिणामन भिन्न प्रकारका हो तो वहाँ कोई निमित्त अवश्य होता है। तो ऐसे परिणामनोंके लिए यहाँ निमित्तकी चर्चा चल रही है। स्वभावपरिणामनकी धारा पूर्णतया न चल रही हो और किसी अंशमे अब परिणामन बन रहा हो तो वहाँ भी निमित्त होता है। जैसे हम आपकी जब कभी अपने हितरूप स्वभावपर दृष्टि पहुँचती है तो यद्यपि वह एक स्वभावकी ओरका ढलना है लेकिन परिणामन तो भिन्न है ना। अभी कुछ और था, अब कुछ और हुआ और कुछ समय बाद और हो जायगा। तो यहाँ निमित्त है ज्ञाना-

वरण आदिक कर्मोंका क्षयोपशम, दर्शनमोहका उपशम आदिक और कुछ चारित्र्य आवरण करने वाली प्रकृतियोंका क्षयोपशम विशेष यह तो निमित्त होता है और बाह्यसाधन—अच्छे साधनमें सत्सगमें रहना या जैसे कि कुछ धर्मात्मा पुरुष नजर आये, जिनका कि केवल एक स्वभावमरणमें ही हितका विश्वास है और उसका शरण गहनेके लिए अपना जीवन माना है, ऐसी बात उनकी समझमें बैठती हो तो उनका सहवास ये सब बाह्य साधन बनते हैं। तो अपनेको उपयोगी तो यही कि ऐसा साधन बने कि अपने हितकारी निजस्वरूपकी दृष्टि बराबर रहे और असार अहित, जिनके लगावमें कुछ भी आत्माका लाभ नहीं है, उनसे उपयोग हटे और दुर्लभ जो मानव-जीवन पाया है उसकी सफलता मिले, यही काम मात्र इस जीवन में करने योग्य है। बाकी तो सब ससारका भ्रमेलाल है, जहां सार कुछ नहीं है, जितना बाहरमें मौज माना जा रहा है वह भी एक अधेरा है।

निमित्तकी उदासीनता—इस प्रसंगमें निमित्तकी चर्चा चल रही है कि किसी भी उपादानकी क्रिया होनेमें कैसे-कैसे कार्य निमित्त हुआ करते हैं? कुछ निमित्त उदासीन निमित्त कहलाते हैं। यद्यपि वस्तुके स्वरूपपर मूलपर दृष्टि दी जाय तो सभी निमित्त उदासीन रहते हैं। कारण यह है कि उपादानमें कुछ भी परिणामन करनेके लिए निमित्तका कुछ उत्साह नहीं है। निमित्त कुछ कर नहीं सकते, क्योंकि प्रत्येक पदार्थका स्वरूपकिला इतना दृढ़ है कि वह किसीके द्वारा भी भेदा नहीं जा सकता, तो इस दृष्टिसे सभी निमित्त उदासीन होते हैं लेकिन अपनी क्रिया न करते हुए, अपनेमें कोई विशिष्ट तरंग न लाते हुए केवल सन्निधान मिलता है, ऐसे निमित्तको उदासीन निमित्त कहते हैं। जो स्थिर हैं ऐसे पदार्थों का निमित्त पाकर उपादानमें परिणामन हुआ तो उन निमित्तको उदासीन निमित्त कहते हैं। जैसे कोई मुसाफिर कहीं घूमने जा रहा है, ऊपरकी धूप, नीचेकी धूप और उस गर्मीके आतापके कारण वह बड़ा व्याकुल है। वह जा रहा है और मनमें यह लालसा रखे है कि कहीं छाया मिल जाय तो एक आध घंटे वहां बैठकर विश्राम लूं, फिर आगे बढ़ूं। नहीं तो इस तरह चलते रहनेमें तो जानका भी खतरा है। थोड़ी दूर चले जानेके बाद उसे एक बटवृक्ष दीखा। उस बटवृक्षके नीचे वह मुसाफिर पहुंच जाता है, वहां एक आध घंटे विश्राम करके आगे बढ़ जाता है। तो अब देखिये—उसको विश्राम मिला, वहां वृक्ष की छायामें पहुंचा, इन सब बातोंमें वृक्ष निमित्त है तो कैसा निमित्त है? उदासीन निमित्त है। वृक्षने न उस मुसाफिरको बुलाया, न कुछ चेष्टा की और न हरकत की। वह तो जहाँका तहाँ बड़ा रहा। वृक्षमें उपादान परिणतिके लिये कुछ भी बात नहीं हुई, फिर भी इस सतप्त पुरुषके विश्राममें वह वृक्ष निमित्त हुआ। तो ऐसा निमित्त उदासीन-

निमित्त बहलाता है। इसमें तो यह बात स्पष्ट है कि उस निमित्तसे इसमें कोई द्रव्य, गुण, पर्याय नहीं आया फिर भी लोकव्यवहारमें यह भले प्रकार कहते हैं कि इस वृक्षसे मुझे बड़ी शान्ति मिली, बड़ा विश्राम मिलता है, इसने बहुत ठडक पैदा कर दी। तो ऐसा कथन होनेपर भी वास्तविक बात ज्ञानसे ओभल न करना चाहिए। प्रत्येक पदार्थका परिणामन उसका उसमें ही होता है। किसी विभावपरिणामनमें अनेक निमित्त होते हैं तो उनका खण्डन नहीं है, किन्तु पदार्थपरिणामनकी बात देखी जाय तो बिल्कुल तथ्यकी बात है कि जिस पदार्थमें जो परिणामन हो रहा वह उस पदार्थमें उसकी उत्पादव्यय शक्तिसे हो रहा।

निमित्तकी आश्रयभूतता—कुछ निमित्त आश्रयभूत निमित्त होते हैं, जिस बाह्य-वस्तुका आश्रय करके जीव विकारभावसे परिणमता है उसे आश्रयभूत निमित्त कहते हैं। देखिये—आश्रयभूतपनेकी बात जीवके लिए ही लागू हो सकती है। अजीव अजीवमें परस्पर में तो केवल निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध है, पर जीवके लिए, जीव विकार करे, कषाय करे तो उसमें निमित्त तो प्रकृति कर्मका उदय है, और वे बाहरी चीजें जिनमें उपयोग फसाकर इस जीवने विकारभाव किया वे पदार्थ आश्रयभूत निमित्त कहलाते हैं। जैसे एक प्रसिद्ध घटना बताते हैं कि कोई वेश्या मर गई तो लोग उसको श्मशानमें जलानेके लिए लिए जा रहे थे। उस श्मशानमें तीन प्रकारके जीव बैठे हुए थे। एक मुनि महाराज थे, एक कामी पुरुष था और वही अनेक स्याल रह रहे थे। उस वेश्याके मृतक शरीरको देखकर तीनों जीवोंमें भिन्न-भिन्न भाव हुए। मुनिराजके मनमें यह भाव आया कि इस ससारमें कैसे दुर्लभ मानव जीवनको पाकर इस वेश्याने ध्यर्थमें अपना जीवन गवाया। इसने खोटे कार्योंमें पड़कर अपना दुर्लभ मानव जीवन व्यर्थ खोया, मुनिराजके मनमें तो यह भाव आया, और उस कामी पुरुषके मनमें यह भाव आया कि यह वेश्या तो मुझसे बहुत परिचित थी। अगर कुछ दिनो तक यह और जीवित रहती तो इससे मैं और भी मिलता रहता। और उन स्यालों के मनमें उस समय यह भाव आया कि यदि इसे ये लोग बिना जलाये यो ही छोड़ जाते तो हमारा कुछ दिनोका भोजन बनता। तो देखिये चीज तो एक थी—उस वेश्याका मृतक शरीर, लेकिन उसको निरखकर तीन प्राणियोंमें तीन प्रकारके भाव हुए। ये भाव क्यों हुए? यो कि आश्रयभूत निमित्त था, न कि निमित्तभूत निमित्त था। अब निमित्तभूतकी बात सुनो—मुनिराजके ऐसे ही चारित्र्य आवरणका क्षयोपशम, दर्शन मोहनीयका क्षयोपशम था कि जिसकी वजहसे ऐसा निरन्तर भाव बना। और कामी पुरुषके ऐसे ही दर्शनमोहनीय चारित्र्य मोहनीयका उदय था जिसके कारण गंदे भाव बने और उन स्यालोंके भी ऐसे मोहनीयके उदयमें ऐसे भाव बने तो वहाँ नैमित्तिक भाव जो हुए है वैराग्यके अथवा कामके अथवा भूख मिटानेके, वे सही नैमित्तिक ढंगसे हुए, लेकिन नैमित्तिक भावके होनेमें वह शरीर आश्रयभूत

बना, तो जैसा जिसका भाव बनना था अनुकूल निमित्त होनेके कारण प्रकृतिकी अवस्थासे उनको उस तरहके भावोंमें वह मृतक शरीर आश्रय बन गया। तो जो निमित्त आश्रयभूत कहलाता है। वहाँ भी यह बात समझना होगा कि निमित्तसे इस उपादानके कार्यमें द्रव्य, गुण, पर्याय कुछ भी नहीं आया, किन्तु वह था जरूर अनुकूल आश्रयभूत निमित्त।

निमित्तकी विषयभूतता—जिस ज्ञेय पदार्थको विषय करके ज्ञान-ज्ञेयाकार, रूप परिणामता है उसको विषयभूत निमित्त कहते हैं। विषयभूत शब्दमें जो विषय पड़ा है उसका गंदा अर्थ नहीं है, ज्ञानका स्वभाव जानना है। कोई भी शक्ति बिना परिणामनके नहीं रहा करती। जब हम आप सब जीवोंके ज्ञानशक्ति है तो ज्ञान तो कुछ न कुछ परिणामन करेगा ही, और ज्ञानके परिणामन होनेका ढंग ही यह है कि ज्ञान अपने आश्रयमें रहकर आत्मामें ही रहता हुआ यह ज्ञान अपना जाननरूप परिणामन बनाये रहता है। और जाननरूप परिणामन की विधि ही यह है कि उसमें किसीका जानना रहता है, किसीका ग्रहण रहता है अर्थात् कुछ प्रकाश इस सम्बन्धकी जानकारी है, बस वहाँ जो विषयभूत हुए याने जाननेमें जो कुछ आया वह विषयभूत निमित्त है। जैसे—केवल ज्ञानमें तीन लोक तीनकालके समस्त पदार्थ ज्ञानमें झलक रहे हैं और झलक कैसे रहे हैं? जैसे ये पदार्थ हैं वैसे झलक रहे हैं। वहाँ विपरीत झलक नहीं हो सकती। जो पदार्थ जिसरूपमें जिस ढंगसे जैसा सत् है उसी प्रकार केवलज्ञानमें झलकता है। तो ऐसे ही क्यों झलका? यह पूछा जाय कि केवल ज्ञानमें इस प्रकारका ज्ञान क्यों हुआ? तो उत्तर आप क्या देंगे कि इसी प्रकारके पदार्थ हैं इसलिए वैसा ही जानते हैं। तो किसी तरह ये बाह्य पदार्थ निमित्त तो कहलाये। ये जिस प्रकारसे हैं उसी प्रकारसे ज्ञानमें आये। तो उस ज्ञानके निमित्त हुए ये सब पदार्थ। तो कौनसे निमित्त है? कारक नहीं, जायक नहीं, आश्रयभूत नहीं। आश्रयभूत-निमित्त कहलाते हैं विकार परिणामनके, पर यह तो शुद्ध ज्ञान हो रहा हो वहाँ भी विषय बनता है, अशुद्ध ज्ञान चल रहा हो वहाँ भी विषय बनता है तो यह विषयभूत निमित्त होता है। ज्ञानके जो विषयभूत हो वह विषयभूत निमित्त है। अब विषयभूत निमित्तकी चर्चा सुनकर इस समय कुछ निश्चयमें आप आये होंगे कि सहज सुगम सूक्ष्म याने कुछ सम्बन्धसा ही नहीं, ऐसा अत्यन्त जुदा यह विषयभूत निमित्त है। अन्य सब निमित्तोंमें कुछ न कुछ विशेष सम्बन्धकी बात थी, कुछ विशेष अनुकूलताका उनमें परिचय था, लेकिन यहाँ तो कुछ भी नहीं है। केवल ज्ञानमें विषय है।

अस्तित्व वस्तुत्व नामक साधारण गुणोंसे भी वस्तुकी विविक्तताका परिचय—जहाँ पदार्थके ६ साधारण गुणोंका वर्णन चलता है वहाँ एक प्रमेयत्व नामका भी साधारण गुण है। अस्तित्व, वस्तुत्व, द्रव्यत्व, अगुरुलघुत्व, प्रदेशवत्त्व और प्रमेयत्व, ये ६ साधारण

गुण बताये गए हैं। याने कोई पदार्थ यदि है उसमें ये ६ बातें स्वयमेव हैं। न होनेपर सत् नहीं हो सकता। तो वे ६ बातें क्या? अस्तित्व क्या? पदार्थ जिस गुणके कारण “है” उसे अस्तित्व गुण कहते हैं। मायने पदार्थका यहां सत्त्व है वह अस्तित्व गुणकी वजहसे है। वस्तुत्व गुणकी वजहसे पदार्थ अपने स्वरूपसे है, परके स्वरूपसे नहीं। कोई पदार्थ “है” होता है तो उसमें नियमित यह बात पायी जाती है कि वह अपने स्वरूपसे है, परके स्वरूपसे नहीं है। यदि ऐसा वस्तुत्व न हो तो वह “है” रह ही नहीं सकता। कोई अपने स्वरूपसे है और परस्वरूपसे भी हो तो फिर “है” क्या रहा? वह तो कुछ न रहा। न खुद रहा, न पर रहा। और जैसे कोई चीज परके स्वरूपसे नहीं है इसी तरह अपने स्वरूपसे भी न हो तो वह क्या रहा? तो वस्तुत्वकी वजहसे ही सत्ता कायम है। पदार्थ अपने स्वरूपसे है और परके स्वरूपसे नहीं है। जैसे चौकी अपने काठ आदिकके रूपसे है और पुस्तकके कागज आदिक रूपसे नहीं है, यह बात है तब चौकी है। अगर चौकी अपने काठरूपसे भी न हो अथवा पुस्तकके कागजरूपसे हो जाय तो चौकी ही क्या रही? तो पदार्थमें वस्तुत्व गुण होना एक साधारण बात है। देखिये बात तो चल रही है साधारण गुणोंकी, मगर शिक्षा लेनेके लिए प्रत्येक बात समर्थ है। इस वस्तुत्व गुणने यह आख खोला कि प्रत्येक पदार्थ अपने ही स्वरूपसे है, परके स्वरूपसे नहीं है। तो यह मैं अपने स्वरूपसे हूँ परके स्वरूपसे नहीं हूँ। अब स्वरूपमें होती है चार बातें—द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव। तो अर्थ हुआ कि मैं अपने द्रव्यसे हूँ, घर, वैभव कुटुम्ब, आदिकके द्रव्यसे नहीं हूँ। मैं अपने निजी प्रदेशसे हूँ, घर वैभव कुटुम्बके प्रदेशसे नहीं हूँ। मैं अपनी ही परिणतिसे हूँ, अपने ही काल से हूँ। मुझमें जो कुछ बात बनती है वह अपने ही परिणामनसे बनती है, परकी परिणति से नहीं बनती। मैं अपने ही भावोंसे हूँ, अपने ही स्वरूपसे हूँ। कुटुम्ब, वैभव, मित्र आदिक किसीके भावोंसे नहीं हूँ। तब आप बतलाओ कि सम्बन्धकी गुञ्जाइश कहाँ रही? मेरा मेरे स्वरूपसे बाहर कहीं अन्यत्र सम्बन्धकी बात कहा हुई? शिक्षा लेनेके लिए जैनदर्शनका एक-एक अक्षर उपयोगी है, किन्तु अपनी बुद्धि तो पहिले व्यवस्थित हो, विषय-वासनाओंसे रगी हुई न हो, बाहरी मौज ममताके अंधकारमें डूबा न हो, उसके लिए शिक्षा प्रत्येक अक्षरसे मिल सकती है।

द्रव्यत्व व अगुरुलघुत्व नामक साधारण गुणसे भी वस्तुकी विदितताका परिचय—
वस्तुमें, पदार्थमें वस्तुत्व गुण साधारण है। वस्तुत्व गुण तक सामान्यतया निर्णय बना कि पदार्थ है, अपने स्वरूपसे है, परके स्वरूपसे नहीं है, लेकिन इसमें इतनी ही तक हठ बनाई जाय कि पदार्थ हैं, अपने स्वरूपसे हैं, परस्वरूपसे नहीं है तो इससे कुछ समझमें नहीं आया। जब तक वस्तुका परिणामन, वस्तुकी क्रिया न व्यक्त हो तब तक वस्तु समझी ही

नहीं जा सकती। और दूसरी बात यह है कि वस्तुमें साधारण गुण भी यह है कि वह निरन्तर परिणामता रहे। कोई चीज है तो सही, किन्तु न उसका आकार, न गुण, न व्यक्त रूप, कोई अवस्था नहीं, फिर है वह क्या चीज? तो वस्तुमें एक द्रव्यत्व गुण है, जिस गुणके कारण वस्तु निरन्तर परिणामता रहती है। यदि कुछ लोगोंकी कल्पनाके अनुसार ईश्वर इस जगत्की चीजोंको बनाता होता, अतन्तानन्त वस्तुएँ कभी कोई बनाये बिना भी रह जाय, उसकी सुध न रहे, कई बार भूल हो जाय, कुछ भी हो, कहीं पड़ा रहे, गुप्त रहे तो क्या ऐसा हो सकता है कि किसीकी सुध न रहे तो वह परिणामे बिना रह ले? व्यवस्था न वनेगी। लेकिन जहाँ वस्तुमें द्रव्यत्वगुण वस्तुकी ही शक्ति मानी गई है तो चाहे आप १० वर्ष उस वस्तुको न जानें, किसीकी खबर किसीको भी न हो, तो वस्तु है ना, तो अपने "है" के कारण, द्रव्यत्वके कारण निरन्तर परिणामता रहेगा। वहाँ एक समयको भी परिणामन छूटता नहीं है। इतनी बात जाननेपर भी कोई उद्वेगता करना चाहे तो कर सकता है। लो इतना तो हमें अधिकार मिल गया कि मैं हूँ, अपने स्वरूपसे हूँ, परस्वरूपसे नहीं हूँ और निरन्तर परिणामता रहता हूँ। तो मैं तो परिणामता रहेगा, चाहे किसी दूसरे रूप परिणाम, दोनोंके रूपसे परिणाम, कुछ भी बन जाऊँ, कुछ भी अपने को बना डालूँ। मुझे तो द्रव्यत्व शक्तिसे अधिकार दिया है, लेकिन इस उद्वेगतामें पना न रहेगा। मैं अगर किसी अन्यरूप परिणाम जाऊँ, मैं न रहा, अन्य भी न रहा तो इस व्यवस्थाके लिये शक्ति है अगुलघुत्व, जिस गुणके कारण वस्तुमें सहज ही यह व्यवस्था बनी हुई है कि वह अपने स्वरूपसे ही परिणामेगा, बनेगा, दूसरेके स्वरूपसे न बनेगा।

प्रदेशवत्त्व व प्रमेयत्व नामक साधारण गुणसे भी वस्तुकी विविक्तताका परिचय—
वस्तुमें उपरिस्थित ४ साधारण गुण होनेपर भी अगर वस्तुके बारेमें कुछ प्रदेशका, आकार फैलावका, विस्तारका कुछ भी भान न हो तो ये सब बातें समझी कहाँ जायगी? और इनका आधार कुछ भी नहीं है। अतः प्रदेशवत्त्व नामका साधारण गुण भी अवश्य है। जो भी पदार्थ है वह नियमसे प्रदेशवान् है, कुछ न कुछ फैला तो है, उसका कुछ न कुछ घेरा तो है। इतना सब कुछ ज्ञान होनेपर भी अन्तिम स्पष्टीकरण देखिये—पदार्थमें एक प्रमेयत्व नामका भी गुण है कि जो नियमसे प्रमेय रहेगा, ज्ञेय रहेगा, जानकारीमें रहेगा। जानकारीसे छूट नहीं सकता। भले ही छद्मस्य लोभ नहीं जान पा रहे, सब सत्को उनके ज्ञानावरणका ऐसा ही उदय है लेकिन जब ज्ञान विल्कुल विशुद्ध हो जाता है, ज्ञानावरणका लगाव नहीं रहता, क्षय हो जानेके समय स्वयं ही अनन्त सत् इस केवलज्ञानमें ज्ञेय हो जाते हैं। तो इन अनन्त पदार्थोंका इस केवलज्ञानमें ज्ञेय बन जाना, इन ज्ञेयोंका इस ज्ञानके साथ क्या सम्बंध है? तो कुछ भी सम्बंध नजर नहीं आ रहा सत् पदार्थमें और यह ज्ञानस्वरूप

अपनेमे अपने स्वभाव रूप बन रहा है। तो उस ज्ञानमे जो ये समस्त सत् विषय हुए, यह जान गए, ये निमित्त कहलाते हैं विषयभूत। यहा भी यह बात समझनी होगी कि विषय-भूत निमित्तका भी द्रव्य, गुण, पर्याय कुछ भी इस ज्ञानमे नहीं पहुंचा। तो वस्तुकी स्वतंत्रताका ऐसा स्वातन्त्र्यविषयक बोध मोहविपदाको हटा देता है। इसलिए इस स्वतंत्रताका परिज्ञान करना बहुत आवश्यक है।

निमित्तकी संयोगरूपता तथा वियोगरूपता—कुछ निमित्त संयोगरूप होते हैं, किन्ही पदार्थोंके संयोगके निमित्तको पाकर, उनमे से किन्ही पदार्थोंके संयोगके निमित्तको पाकर, उनमे से किसी उपादानका कोई विशिष्ट परिणामन हो तो वहाँ उसे संयोगरूप निमित्त कहते हैं। जैसे दो चीजोंके संयोग होनेसे किसी एक पर प्रभाव हो अथवा दोनों पर प्रभाव हो तो दोनोंके करना वह संयोग निमित्त होता है। जैसे—आगपर पानी डालते हैं तो आग खतम हो जाती है और पाणीकी भी दशा बिगड जाती है। तो दोनोंकी दशायें बिगडनेमे वहा आग और जलका संयोग निमित्त हुआ। किसी पदार्थका स्वाद बदल जाता है संयोगमे तो उन पदार्थोंके स्वाद बदलनेमे निमित्त होता है संयोग। तो यों संयोगरूप निमित्त हुए, लेकिन वहाँ भी यह दृष्टि देना है कि दो पदार्थोंके मेलसे दोनोमे कुछ फर्क आया है लेकिन वह परिणामन प्रत्येक पदार्थका उस ही पदार्थसे उत्पन्न हुआ है। किसी एकके परिणामनको कोई दूसरा पदार्थ नहीं परिणामा सकता। कुछ कार्योंमे वियोगरूप निमित्त होता है। किन्ही पदार्थोंके वियोगका निमित्त पाकर उनमें से किसी भी पदार्थका या दोनोका जो कुछ विशिष्ट परिणामन होता है तो उस समय उसे वियोगरूप निमित्त कहते हैं। जैसे दो बालक हाथ पकडकर एक दूसरेको खींच रहे हैं, उसी समयमे हाथ छूट जाय, दोनों बालक गिर जाते हैं, तो उस एक साथ परिणामन होनेमे वियोग कारण हुआ। तो यो कुछ पदार्थ वियोगरूपसे निमित्त होते हैं। वियोग रूपसे निमित्त होने पर भी दिखता वहा भी यह है कि उस प्रत्येक पदार्थमे जो परिणामन हुआ है वह उसके उत्पादव्यय स्वभावसे हुआ है। किसीके परिणामन को कोई दूसरा नहीं कर सकता। यो संयोग वियोग रूप निमित्त यत्र मशीन आदिक अनेक कार्योंमे स्पष्ट विदित हो जाता है। बड़े बड़े यंत्र संचालनके कार्य इसी संयोग और वियोग रूप निमित्तसे होते रहते हैं। तो यो अनेक निमित्त होते हैं लेकिन उनमे जानना यही है कि निमित्त होनेका अर्थ इतना ही है कि वह पदार्थ सन्निधानमे था। इसके आगे निमित्तका उपादानमे कुछ गया हो सो बात नहीं है।

वस्तुस्वातन्त्र्यका दर्शन—यह सब निमित्तका वर्णन सुनकर ऐसी मिथ्या श्रद्धा न करना कि निमित्त उपादानपर ऐसा असर डालता है। उपादानपर निमित्त अपना अनन्त नहीं डालता। किन्तु वहाँ उपादानमे परिणामनेकी ही ऐसी कला है कि वह इन प्रकारके

अनुकूल निमित्तको पाकर अपनेमे असर स्वयं प्रकट कर लेता है। निमित्तभूत पदार्थका द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव कभी भी उपादानमे नहीं पहुँचता। यह चर्चा चल रही है निमित्तकी। निमित्त और उपादानके बीच यह बात है कि दोनों स्वतंत्र है। किसीका किसीपर असर नहीं है, परयोग इसी प्रकार है। तो फिर जो आश्रयभूत पदार्थ हैं उनका तो सम्बन्ध ही क्या बतायें? लोग घर वैभव, स्वजन, मित्रजन, किसीको भी उपयोगमे लेकर अपने आपमे रागद्वेष, क्षोभ, आकुलता, परिणामन कर लेते हैं तो वहाँ उस राग शोकरूप परिणामनमे वह पदार्थ कुछ करने वाला नहीं हुआ, उसका कोई असर नहीं आया, किन्तु इस जीवने स्वयं ही कल्पनायें करके ऐसा ही परिणामन बना लिया है। जैसे एक घटना ऐसी ले कि एक बालक दूसरे बालकको चिढ़ा रहा है, २० हाथ दूर खड़ा हुआ अंगुली मटका रहा जीभ चला रहा, मुँह बना रहा तो वह दूसरा लड़का चिढ़ रहा है। तो वहाँ यह बतलाओ कि उस चिढ़ाने वाले लड़केने चिढ़ने वाले लड़केपर क्या किया? उसके, मुख, जीभ, अंगुली आदिक उस चिढ़ने वालेके पास तो नहीं पहुँचे। वह तो अपने आपमे अपने ही शरीरमे अपना परिणामन कर रहा है। उस दूसरे पर कुछ नहीं कर रहा है और चिढ़ने वाला लड़का अपने आपमे उसको निरखकर जानकर अपना अर्थ लगा रहा है कि यह मुझे चिढ़ाता है। मैं बेकसूर हूँ, मुझसे यह क्यों द्वेष करता है ऐसी बात उसके चित्तमे भर जानेसे वह चिढ़ रहा है। तो यहाँ वास्तविकता देखो कि उस चिढ़ाने वाले लड़केने उस चिढ़ने वालेमे कुछ नहीं किया। वह अपना ही काम कर रहा और चिढ़ने वालेने अपने आप अपना ही काम किया, पर जिसका आश्रय पाकर वहाँ विपरिणामन हुआ उस ओरसे व्यवहारमे यो कहा जाना कि इसने इसको दुःखी किया, सुखी किया।

वस्तुस्वरूपके परिचयसे परकर्तृत्वके भ्रमका विनाश—वस्तुस्वरूपपर दृष्टि देनेसे यह अधेरा मिट जाता है कि मैं किसीको सुखी करता हूँ, दुःखी करता हूँ, जिन्दा करता हूँ, मारता हूँ आदिक, जो भ्रम बना रखा है, यह भ्रम वस्तुस्वरूप जाननेपर नहीं रहता। परन्तु सुखी होता है कोई जीव तो साता वेदनीयके उदयमे सुखी होता है, उस समय नो कर्म कोई पड़ा, पर, उसका निमित्त कारण तो साता वेदनीयका उदय है। सो वह उदय भी जीव के प्रदेशोमे गया नहीं, वह अपनेमे ही रहा, पर उस समय ऐसा योग है कि राग प्रकृतिका उदय आये तो जीवमें राग परिणामन हो, साता वेदनीयका उदय आये तो जीवमे सुख परिणामन हो। फिर जहाँ निमित्तका भी प्रवेश नहीं वहाँ अत्यन्त भिन्न रहने वाले मुझका दूसरे जीवमे क्या प्रवेश होगा? मैं किसीका कुछ नहीं करता। मैं अपनी कषायसे अपनेमे अपनी कल्पनायें बनाकर क्षोभ करता रहता हूँ। और मेरी परिणतिका निमित्त पाकर जानकर दूसरा पुरुष अपना अर्थ लगाकर दुःखी होता है। असातावेदनीय निमित्त कारण है दुःखी

होनेमें, सो वह अमाता वेदनीय कर्म भी उस जीवमें जाता नहीं, फिर आश्रयभूतकी तो क्या ही क्या है ? मैं किसीको दुःखी नहीं करता, मैं किसीको जीवित भी नहीं कर सकता । वस्तुतः आयुकर्मका उदय होनेपर जीव जीवित रहता है, एक भवसे अग्रीर लिए हुए रहता है, तो अन्तरङ्ग निमित्त कारण तो कर्मोदय है । मैं कभी किसीको मारता भी नहीं । व भी कोई जीव किसी जीवका हनन भी करे तो लोकव्यवहारमें कहा तो घा जाता है, पर वस्तुतः उग्र कषाय करने वालेने अपनेमें खोटे परिणाम किया, कषाय किया, योग किया, इसके आगे कुछ नहीं किया । और वहाँ आयुकर्मके क्षयका अवसर था तो उन अवसरमें इसके प्राणोका वियोग हुआ । तो प्राणोके वियोगका निमित्त कारण आयुका क्षय है और उस कालमें कोई भी निमित्त बने । तो आयुका क्षय आयुकर्ममें हुआ, पर कोई जीव किसी जीवको उपादान-तया मारता नहीं है । वह तो अपने भाव विगाडता है । यो जगत्के पदार्थोंमें जब जो कुछ भी परिणामन हो रहा है वह परिणामन उसमें उसके कारणसे हो रहा है । परपदार्थ तो निमित्तमात्र होते हैं । यह जब वस्तुस्वरूप समझमें आता है तो मोह शृंखला टूट जाती है । मैं मैं हूँ, मेरा सब कुछ भविष्य मेरे भावपर निर्भर है । मैं यदि अज्ञान अंधेरेमें हूँ तो इस संसारमें गलता ही रहूँगा । यदि मैं शुद्ध ज्ञानप्रकाशमें आया हूँ और अपने शुद्ध चैतन्य-स्वभावको अपना रहा हूँ, इसीमें अपने उपयोग लगा रहा हूँ, स्वभाव और उपयोग जहाँ एक रंग हो रहे हैं वहाँ रसान्के संकट अपने आप टल जाते हैं । कर्मबन्धन टूट जाता है ।

वस्तुस्वातन्त्र्यके उपयोगसे जीवन सफल करनेकी प्रेरणा—भैया ! वही दुर्लभताने

ऐसी क्रियाको देखकर कहा जाता है कि यह प्रेरक निमित्त है, यह कारक निमित्त है। वस्तुतः तो उस समय भी वैसे निमित्तको पाकर उपादानने अपने आपमें अपना असर प्रकट किया है। उपादान किस निमित्तको पाकर अपना प्रभाव बनाता है, उस निमित्तकी विशष्टता समझानेके निमित्तको प्रेरक कारक आदिक शब्दोंसे कहा जाता है। वस्तुओंका परस्परमे क्या सम्बंध है, कैसी स्वतंत्रता है, इसको निरखनेपर यह स्पष्ट निर्णय है कि प्रत्येक पदार्थ अपनी शक्तिसे, अपने उत्पादव्यय स्वभावसे अपनेमे अपना परिणामन करता रहता है।

व्यवहार प्रयोगमें वस्तुस्वातन्त्र्यके उपयोगके अभ्यासका अनुरोध—हमें अपने व्यवहारमें रोजकी घटनाओंमें यह ज्ञान रखना चाहिए कि कभी क्रोध न उत्पन्न हो सके। किसी जीवकी प्रतिकूल परिणति है तो समझे कि इसकी परिणति इसके साथ है, इसका कषाय-भाव इसमें है, इससे मेरा कोई सम्बंध नहीं। मैं अपने आपमें अपने स्वभावसे ही परिणामता हूँ। मैं बुरा परिणामूँ तो मेरा बुरा होगा, मैं भला परिणामूँ तो मेरा भला होगा। इस जगत्में मान किस बातपर करे ? रखा क्या है यहाँ अपना ? समस्त परतत्त्व हैं। मैं तो अमूर्त चैतन्यमात्र कोई गुप्त प्रकाशमय पदार्थ हूँ। यहाँ मानका क्या अवकाश ? कौन सी चीज यहाँ ग्रहण करने योग्य है जिसके पीछे मायाचार अथवा लोभ किया जाय ? फिर तत्त्वज्ञान उत्पन्न करके इन कषायोंसे हम दूर हो और अपने स्वभावकी ओर लगे, इसमें ही हमारा कल्याण है। इसके अतिरिक्त अन्य विधिमें हमारी भलाई नहीं है।

निमित्तको पाकर उपादानमें अपना प्रभाव व्यक्त कर लेनेकी कला—निमित्त और उपादानके इस प्रसंगमें यहाँ तक यह निर्णय हुआ कि उपादान किसी पदार्थको निमित्त पाकर विकाररूप परिणामता है। वहाँ परिणामनेकी योग्यता तो स्वयं उपादानमें है, किन्तु इस रूप विभावरूप परिणामनेकी कला उपादानमें निमित्तको पाकर प्राप्त की है। अब निमित्तकी ओर से देखा तो ऐसा जचेगा कि यह ही क्यों निमित्त हुआ, इस कार्यके लिए अन्य कोई पदार्थ क्यों नहीं निमित्त होता ? तो कल्पनामें यह बात आती है कि इस पदार्थमें निमित्त होनेकी शक्ति है, इस कारण यह पदार्थ निमित्त हुआ। जैसे घड़ेके बननेमें दड, चक्र, कुम्हार, ये सब निमित्त कहलाते हैं। उस समय खड़े तो कुछ बालक भी हैं, गधा भी खड़ा भी खड़ा है, कुछ आने जाने वाले मुसाफिर भी खड़े हो जाते हैं। ये सब क्या घड़ेके निमित्त कहलायेंगे ? न कहलायेंगे। तो अन्य पदार्थ निमित्त नहीं हैं और दंड चक्र आदिक ही उनके निमित्त हो पाते हैं। यह अन्तर कैसे पड़ा ? तो एक उत्तर यह आ जाता है कि दड चक्र आदिक पदार्थोंमें निमित्त होनेकी शक्ति है, अन्य पदार्थोंमें नहीं है। कुछ यह निर्णय हुआ कि निमित्तत्व शक्ति है, इस विषयमें आगे बतावेगे, पर यहाँ इतना मानकर आगे चर्चामें बढना कि किन्हीं अनेक पदार्थोंमें निमित्त होनेकी शक्ति है, अन्य पदार्थोंमें नहीं है।

निमित्तमें उपादानको बलात्कार न परिणमानेकी शक्ति न माननेके कारणकी जिज्ञासा—अब एक जिज्ञासा इस प्रसंगमें यह बनती है कि जब निमित्तमें निमित्त होनेकी शक्ति है तो वह निमित्त जबरदस्ती ही बलात्कार क्यों नहीं कार्य कर देता ? जब दण्ड चक्र आदिकमें घड़ेमें निमित्त होनेकी शक्ति है तो ये दंड चक्र आदिक घड़ेको बना क्यों नहीं डालते ? कई जगह तो देखा जाता है ऐसा कि जिसमें निमित्तत्व शक्ति है वह पदार्थ जबरदस्ती कार्य कर देता है । जैसे अग्निमें निमित्तत्व शक्ति है कि जलको गर्म कर दे तो अग्नि जब सामने होगी तो वह जलको गर्म कर ही देगी । या चुम्बकमें लोहेको खींचनेकी शक्ति है तो चुम्बकमें आकर्षण निमित्तपनेकी शक्ति है तो देखा यह जाता है कि चुम्बक लोहेको जबरदस्ती खींच लेता है । तो जैसे कुछ पदार्थोंमें यह बात विदित होती है कि निमित्त उपादानमें कार्य जबरदस्ती कर देता है, यो ही सभी निमित्तोंमें क्यों नहीं यह कला है कि वह उपादानमें कार्य जबरदस्ती कर दे, ऐसी एक जिज्ञासा बनती है ।

निमित्तमें उपादानको बलात् परिणमानेकी शक्ति न होनेका समाधान—अब उक्त जिज्ञासाके समाधानमें प्रथम तो यह बात समझना कि अग्नि ही जलको जबरदस्ती गर्म नहीं करती, चुम्बक भी लोहेको बलात्कार नहीं खींचता, इस सम्बन्धमें और स्पष्टीकरण करेंगे । जब ऐसे पदार्थोंमें जिनमें जबरदस्ती सी नजर आती है वे भी उपादानके कार्यका बलात्कार नहीं करते । तो अन्य निमित्तोंके सम्बन्धमें फिर पूछना ही क्या है ? अग्नि पानी को गर्म नहीं करती । किन्तु अग्नि योग्य सन्निधानमें हो तो उसका निमित्त पाकर पानी स्वयं शीत पर्यायको छोड़कर उष्णपर्यायमें आ जाता है । वस्तु कौन कितनी है ? यह बात दृष्टिमें रखते हुए यह समाधान सुनना होगा । पानी स्वयं ही अग्निका सन्निधान पाकर शीत पर्यायको छोड़कर उष्ण पर्यायमें आया है । अग्निने पानीमें उष्ण पर्याय उत्पन्न नहीं की, इसी प्रकार चुम्बक लोहेको खींचता नहीं है । चुम्बकमें लोहेको खींचनेकी शक्ति है यह बात तब कही जाती है कि जब लोहा चुम्बकका निमित्त पाकर स्वयं खिंच जाया करता है । तो लोहेमें चुम्बककी ओर खिंच जाना निरखकर कहा जाता है कि चुम्बकमें लोहेको खींचनेकी शक्ति है । इस सम्बन्धमें दो बातें ध्यानमें लाये । चुम्बकमें तो है आकर्षकपने की शक्ति, जैसी कि जिज्ञासामें बात आयी थी और लोहेमें है आकर्ष्यशक्ति याने खिंच जाय इस प्रकारकी शक्ति । अब इन दोनोंका मुकाबलेमें विचार किया जाय तो यह बात अधिक स्पष्ट ज्ञात होगी कि लोहेमें खिंच जानेकी शक्ति है । क्योंकि क्रिया लोहेमें हुई । और चुम्बकमें खिंचनेकी शक्ति है यह बात नहीं विदित हुई । तो वह औपचारिक बात है और लोहेमें आकृष्ट हो जानेकी शक्तिकी बात स्पष्ट बात है । इस प्रसंगको इन शब्दोंमें कहा जायगा कि लोहा चुम्बकका निमित्त पाकर खिंच जाता है । इसी बातको थोड़े शब्दों

मे संकेत भाषामे यह बनाया गया है कि चुम्बक लोहेको खींचता है। साकेतिक भाषा और स्पष्ट भाषा—जैसे इन दो में अन्तर है। साकेतिक भाषाका जो अर्थ है वही संकेत न बने ऐसी भी स्थिति होती है, पर स्पष्ट भाषाका वही अर्थ है और वही कहा गया है। तो चुम्बक लोहेको जबरदस्ती खींचता नहीं है, किन्तु चुम्बकका योग्य सन्निधान पाकर लोहा अपनी क्रियावती शक्तिके परिणामनमे चुम्बककी ओर खिंचने लगता है। देखो सभी द्रव्य किन-किन क्रियाओंमें परिणत हुआ करते हैं। कोई किसीकी परिणति नहीं कर सकता। निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध है, पर वहा पर भी किसी द्रव्यने किसीमें क्रिया नहीं की। लोहे की क्रिया लोहेमें हुई। निमित्त चुम्बकका सन्निधान है। चुम्बकने लोहेकी ओर लोहेने चुम्बक की क्रिया नहीं की, किन्तु ऐसा ही योग है कि लोहेके खिंचकर आगे चले जानेमें चुम्बक जैसा पदार्थ निमित्त होता है।

बलात्कार जैसा दिखनेमें आने वाली घटनामें भी निमित्तकी उपादानमें अकिञ्चित्करता—जहाँ कही बहुत अधिक बलात्कारकी बात भी दिख रही हो वहाँ रच भी बलात्कार नहीं है। जैसे किसी मल्लने छोटे मल्लका हाथ पकड़कर फेंक दिया तो देखनेमे तो यह बात आयगी कि देखो इस बड़े मल्लने छोटे मल्लको खींचकर फेंक दिया। इस स्थितिमे भी बड़े मल्लने छोटे मल्लमे कोई क्रिया नहीं की। जो वस्तु जितनी है उतनी ही दृष्टिमें रखकर समझता है। हुआ क्या उस प्रसंगमे कि बड़े मल्लकी आत्माने अपनेमे उस प्रकारकी कषाय की, इच्छा की। और उस तरहका परिस्पद हुआ उसका निमित्त पाकर उसके शरीरमे वायु चली, उसका निमित्त पाकर शरीरके उस ढगसे अग चले। उस ढगसे चलते हुए अंगके बीच वह छोटा मल्ल था तो उन चलते हुए बड़े मल्लके शरीरके अंगोका निमित्त पाकर छोटे मल्लका शरीर स्वयं अपनी उस क्रियावती शक्तिके कारण खिंचा फिँका दूर गया। एक पदार्थने किसी दूसरे पदार्थकी क्रिया नहीं की। यह वस्तुस्वरूप सर्वत्र अमिट है। कोई भी निमित्त उपादानमे बलात्कार नहीं करता, न अपना गुण देता है, न कोई अपना परिणामन देता, किन्तु योग्य उपादान निमित्तके सन्निधानमे एक अपनी विशेषता प्रकट कर लेते है। यह सब रहस्य केवल इस सूत्रमे पूरा समझाया है कि 'निमित्त प्राप्य उपादानं स्वप्रभाववत्' निमित्तको पाकर उपादान अपने प्रभाव वाला हो जाता है। यह तथ्य व्यवहारकी अनेक घटनाओंमें घटित कीजिए।

अपनी घटनाओंमें वस्तुस्वातन्त्र्यका उपयोग करनेका लाभ—वस्तुस्वातन्त्र्यके तथ्यका फायदा उठानेके लिए अपने पर बीतने वाली घटनाओंमें इसको घटित कीजिए। मोह घटेगा। मुझमे कोई यदि प्रेम जगता है तो उसकी ही मलिनताकी योग्यतासे उस प्रकारके कर्मोदयका निमित्त पाकर किसी अन्य वस्तुको आश्रयभूत बनाकर मेरा प्रेम परिणामन मेरेमें ही उत्पन्न

होता है और वह परिणामन उत्पन्न होकर मेरेमे ही समाप्त हो जाता है । यो ही दूसरे लोग यदि ऐसा देख रहे हैं कि यह मुझपर बड़ा अनुराग रखता है तो वहां भी यही स्थिति है कि वे घरके स्वजन आदिक लोग अपनी योग्यतासे, अपनी कषायसे, अपनी इच्छासे अपने उस कर्मोदयका निमित्त पाकर रागपरिणामन कर रहे हैं । और उस रागपरिणामनमें इसका आश्रयभूत मैं बन गया हू । मैं नहीं बन गया, किन्तु उस प्रकारके उनके रागपरिणामनमे ये आश्रयभूत हुए हैं । सो यहा उपचारसे कहते हैं, यो कि हमारा आपमें बहुत अनुराग है । उनका परिणामन उन ही में है और उन ही मे समाप्त होता है । उनसे बाहरमे उनके परिणामनकी गति नहीं है, तब कोई पदार्थ किसी अन्य पदार्थसे कुछ भी सम्बंध नहीं रखता । वस्तुस्वरूपको देखो—सबका अपना अपना स्वरूपविला अत्यन्त मजबूत है जो त्रिकाल भी किसीके द्वारा ढाया नहीं जा सकता । कितनी भी परिस्थितियां हुईं अनादिकालसे इस जीव की, निगोद जैसे भवमे गया, जहा ज्ञान कुछ है भी, यत् समझमे नहीं आया, इतना जड़ बन क्या । एक श्वासमे २५ बार जन्ममरण होना । भला सोचिये कि एक सेकेण्डमे करीब २३ बार कोई जन्म ले और मरण करे यह कोई व्यवहारमे लगती सी बात है क्या, पर होता है ऐसा । तो वह स्थिति एक जड़ जैसी स्थिति बन गई, किन्तु वहा भी चेतन जड़ नहीं हो सका और आखिरकार आज हम आप इस मनुष्यभवके रूपमे इतने बुद्धिशाली इस समय नजर आ रहे हैं । वही तो चेतन है जो कभी निगोद अवस्थामे थे, लेकिन कितने ही निमित्त सन्निधान हो और नैमित्तिक परिणामन हो जायें, फिर भी जो पदार्थ जिस जातिका है, जिस असाधारणभावको लिए हुए है उसका परित्याग कभी नहीं होता । तब यह बात आयी कि एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यके साथ त्रिकाल भी कोई सम्बंध अथवा अभेद नहीं है ।

निमित्तकी उपादानसे बहिःस्थिति—व्यवहारमे यह बात देख रहे हैं कि आगने पानी को जबरदस्ती गर्म कर दिया । भले ही चूल्हेपर बटलोही रख दी और वहा यह सोचे कि अभी गर्म न हो तो किसीके सोचनेसे वहा रुक जायगा क्या ? आग तो जलको गर्म कर ही देगी । और यह बात यो भी समझमें आ रही है कि आगके निमित्त बिना या आग जैसे संताप वाले पदार्थके निमित्त बिना जल गर्म नहीं होता, और चुम्बक बिना लोहेका खिंचना नहीं होता, इतनेपर भी यह बात अमिट है कि निमित्त उपादानके स्वरूपसे बाहर ही रहता, अग्नि जलसे दूर ही दूर बनी हुई है । अग्नि जरा जलके निकट जाकर गर्म करनेकी चेष्टा तो करे, अग्नि बुझ जायगी । अग्नि जलमें आकर जलको गर्म करती है, ऐसा क्या कही होता है ? यदि आग जलमे आये तो आग ही न रहेगी । तो देखो जलके स्वरूपसे बाहर ही तो रही आग, चुम्बक भी लोहेसे बाहर ही तो है, लोहा भी चुम्बकसे बाहर ही तो है, खिंच जानेपर भी, मिल जानेपर भी एक प्रदेशमात्र भी लोहा चुम्बकमें नहीं गया, चुम्बक लोहामे

नहीं गया। तो निमित्त सब ही उपादानोंगे बाहर ही बाहर रहता है। हवा चली और पत्ते उड़े तो उस प्रसंगमें भी हवा पत्तोमें रंच भी नहीं गई और पत्ते हवामें रंच भी नहीं हैं। साधारणतया ऐसी बातोंमें लोग शीघ्र विश्वास नहीं कर सकते। जब हवाकी इतनी तीव्र प्रेरणा है कि पत्ते नीचेसे उड़े उड़े फिर रहे तो हवाने पत्तोको उड़ाया, यह कैसे गलत कहा जा सकता है? हवा पत्तोमें पहुँची, यह बात गलत कैसे है? भले ही ऐसा नजर आये, मगर पत्ते कितने हैं, क्या स्वरूप है, कितने अणुबोका म्वध है, कितनेमें वह अपना निर्माण बनाये हुए है, और हवाका क्या स्वरूप है? इन दोनोंपर दृष्टि देनेसे ऐसे कठिन निमित्त-नैमित्तिक सम्बंधके बीच भी पत्तोमें पत्ते ही हैं, हवामें हवा ही है। उड़ाता भी जाय तो हवा हवामें उड़ रही है, पत्ता पत्तामें उड़ रहा है। ऐसा वस्तुका स्वातंत्र्य है। जिस स्वातंत्र्यको दृष्टिमें लेनेसे मोह ममत्व दूर हो जाता है।

मोहीकी अज्ञानचेष्टा—मोटे रूपसे भी देखो तो यहाँ लौकिक जनोसे, स्वजनसे, सतान से, भाईवधुसे प्रीति कर रहे हैं, उनके वे कुछ हैं क्या? मोह अवेरा ऐसा है कि लग रहा कि ये ही तो मेरे सर्वस्व हैं, यह ही तो मेरी सारी दुनिया है, ये मेरे भाई नहीं, ये मेरे वच्चे नहीं तो फिर कौन हो जायेंगे? और दूसरे कोई बात नहीं मानते, दूसरोपर हमारा अधिकार नहीं जमता तो दूसरे मेरे कैसे हो जायेंगे? ये ही हैं मेरे सब कुछ। तो भाई अनन्तानन्त जीवोंमें से अटपट कुछ जीव घरमें आ गए। एक कल्पना यह करो कि ये न आये होते, इनके वजाय और कोई जीव आये होते तो क्या आपको यह अन्तर होता कि उनमें मोह न होता या कम होता? दूसरी बात यह है कि घरके लोग जो अधिकारमें रहना चाहते और रह रहे हैं वे अपनी कपायसे अपनी इच्छासे, अपनेमें शान्ति इस तरह आयगी, सुख यो मिलेगा, इन सबका हिसाब उनमें बना हुआ है। उन सबके कारण वे आपके अधिकार में हैं, आज्ञामें हैं, बात मानते हैं। वस्तुतः आपकी वे आज्ञा नहीं मानते, न आपके अधिकार में हैं, न आपकी बात मानते हैं। प्रत्येक पदार्थ अपने आपके स्वरूपमें, परिणामनमें, सत्त्वमें स्वतंत्र है, किसीका किसी अन्यमें साथ रंच सम्बंध नहीं है।

निर्णयमें हित व अहित दोनोंके सम्पर्ककी संभावना—कोई निर्णय होता है तो वह निर्णय हितके लिए भी प्रेरणा दे सकता है और पक्ष पुष्ट करने के लिए भी प्रेरणा दे सकता है। उपादान और निमित्त में परस्पर निमित्तनैमित्तिक सम्बंध है, यह निर्णय इस हितके लिए भी प्रेरणा देता है कि आखिर निमित्तनैमित्तिक सम्बंध ही तो कर लो। कर्ता कर्मभावका सम्बंध तो नहीं। या अभिन्न हो जानेकी बात तो न कुछ रहे तो दोनों अपने अपने स्वरूपमें और दूसरेके स्वरूप से बाहर। यह बात भी निमित्तनैमित्तिक सम्बंधकी चर्चा में जानी जा सकती है। यह तो है हितके लिए प्रेरणा देने वाला निर्णय और यो भी पक्ष

पुष्ट किया जा सकता कि देखो—निमित्तनैमित्तिक भाव वैसा डटकर है कि निमित्तके बिना नैमित्तिक हो तो ले । निमित्तने ही तो सब कुछ किया । यो परका सम्बंध, पुरका कर्तृत्व वाले पक्षकी बात भी पुष्ट की जा सकती है । जो सज्जन है वे प्रत्येक परिस्थितियोंमें अपनी चतुराई रखते हैं और जो मूढ़ है वे भली बुरी घटनाओंमें अपनी मूढ़ता ही प्रकट करते हैं, तभी तो कहावतमें कहते हैं कि पंडित शत्रु भी भला, पर मूर्ख मित्र भी भला नहीं । जिसको हम मित्र समझ रहे, जिसको समझा कि यह मेरे हितमें काम आयगा उस मूढ़की मूढ़ता हमारी बरबादीका कारण बनेगी और जिसे हम शत्रु समझ रहे हैं जिससे हम कुछ भय किया करते हैं वह पंडित, तो वह पंडित कभी किसी समय बरबादीके निकट भी आ जाय तो वह भी हमारी रक्षा कर देगा । तो यह सब उपादानकी योग्यतासे ही तो सम्बंध रखता है ।

परिणतिमें परिणताकी कलाका दर्शन—निमित्त और उपादानमें परस्पर ऐसा निमित्त और उपादानमें परस्पर ऐसा निमित्तनैमित्तिक सम्बंध होनेपर भी यह बात निर्णय में रखिये कि है सर्वत्र उपादानकी कला । कुछ उपादान किसी पदार्थको सामने पाकर निमित्त पाकर किस प्रकारकी परिणतिसे परिणम जाय, यह बात उपादानमें योग्यतामें पड़ी हुई है । इतनी बात अवश्य है कि ऐसा कार्य रूप परिणमन होनेके लिए इस तरहका पदार्थ निमित्त होता है । तो निमित्तका करना धरना इस सम्बंधमें इतना ही है कि वह सामने है, उपस्थित है । जैसे आप कुर्सीपर बैठ गए, तो कुर्सीने क्या कला की जो आपको बैठाया ? वह तो ज्योकी त्यों पड़ी हुई है । आपमें यह कला है कि ऐसी बलिष्ठ पुष्ट कुर्सीका आश्रय पाकर आप बैठ जाते हैं । तो जब कलाकी बात कही जायगी तो परिणमने वालेमें कला नजर आयेगी । निमित्त तो जिस रूप रंग आकार शक्ति वाला है, स्वयंके लिए स्वयंकी सत्ता के लिए, बस उसकी कला उसमें उसकी है । और यह कि उपादान कैसे पदार्थका निमित्त पाकर किस रूप परिणम जाय, यह बात उपादानमें नहीं है ।

कार्यके अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग कारणोंमें परस्पर भिन्नता—किसी भी विभाव कार्यमें दो कारण हुआ करते हैं—निमित्त कारण और उपादान कारण । कार्य जिसमें होता है उसे तो कहते हैं उपादान कारण और उस उपादान कारणमें कार्य होनेके लिए जिन-जिन बाह्यपदार्थोंकी आवश्यकता हुई थी वे सब निमित्त कारण कहलाते हैं । तो निमित्त कारण का उपादान कारणके साथ कोई सम्बंध है या नहीं ? और क्या स्थिति है, क्या तथ्य है ? इस बातको समझ लेना आत्मकल्याणके लिए कितना आवश्यक है, यह बात इस प्रसंगसे समझ लीजिए कि निमित्त और उपादानमें कर्ता कर्मका सम्बंध माना जाता है तो स्वस्वामी सम्बंध भी मान लिया जायगा, एक दूसरेका कुछ है, यह बात भी उसके निश्चयमें आ

जायगी । तो मोहका टूटना फिर कैसे बन सकेगा ? यदि हम आप अपनेसे सम्बंधित घर द्वार कुटुम्ब मित्रजन समाज आदिक अनेक कार्योंमें सम्बंध मानें ।

मैं करने वाला हूँ, इसने मुझे यो किया, मैं इसका मालिक हूँ, यह मेरी चीज है, यह बात जब हृदयमें बैठ जायगी तो मोह टूटनेका फिर साधन क्या रहा ? और मोह जब तक रहेगा तब तक दुर्गति है, जन्म मरण है । कोई इसका सहाय नहीं है । पूछने वाला भी नहीं है । तो सकटोसे मुक्ति पानेके लिए मोहका टूटना आवश्यक है । और मोहके छोड़ने के लिए यह वस्तु स्वतन्त्रताका परिज्ञान करना अति आवश्यक है । भगवानकी भक्ति तो अच्छी प्रकारसे तैयार हुए हृदयमें प्रगतिका बीज बो सकेगी । अगर किसीकी कुछ तैयारी ही न हो, वस्तुकी स्वतन्त्रता समझे बिना चित्तमें वह तैयारी आ ही नहीं सकती । तो बिना तैयारी वाला पुरुष भगवद्भक्तिको पा कैसे लेगा ? जो ज्ञानी हो, उस साधनामें तैयार बैठा हो उसके लिए फिर प्रभुभक्ति आदिक बातें प्रगतिमें सहायक बनेंगी, पर जो अज्ञानी जन है, मोही जन है, जिन्हें वस्तुस्वरूपका परिचय ही नहीं है उनके लिए तो उनका भगवान क्या है और उनकी भक्ति भी क्या है ? वे सब बातें विचित्र होगी, संसार वाली ही होगी । तो हम आपको कल्याणके लिए वस्तुकी स्वतन्त्रताका परिज्ञान कर लेनेका बहुत महत्व है, उसी सम्बन्धमें यह चर्चा चल रही है कि उपादानके कार्यके लिए अनेक निमित्त हुए, इस पर भी निमित्तका कुछ भी उपादानमें पहुँचता नहीं है ।

वस्तुस्वरूपमें विशिष्टाद्वैतका दर्शन—देखिये वैसी विचित्र बात है कि यह उपादान अनुकूल निमित्तके सन्निधानमें स्वयं अपनेमें प्रभावित हो जाता है । बात सर्वत्र यही है । यदि कोई देहाती पुरुष किसी कार्यवश न्यायालयमें पहुँचता है । जाना ही पड़ता है, प्रथम ही बार गया तो एक देहाती अथवा कम आने वाला बड़े भय और शका सहित उस-कचेहरीमें प्रवेश किया, वहाँ एक तो अनजानी जगह, दूसरे-अफसरके सामने पहुँचनेकी बात । सभी बातोंसे उसका दिल काँपने लगा और काँपता हुआ, घबडाता हुआ वह पहुँचा, तो यह बतलाओ कि उसकी घबडाहट या जो कुछ भी उसमें बात बन रही है वह क्या जजके असरसे बन रही है ? जजने उसमें क्या डाल दिया ? जजने उसमें अपनी किरण फेंका या उसका कोई द्रव्य गुण उस देहातीमें पहुँचा । तो परद्रव्यसे कुछ नहीं आया । यह ही स्वयं अपनी योग्यतासे अपने आपमें अर्थ लगाकर, निमित्त बनाकर स्वयं घबडा गया । इसने अपना धैर्य खोया । तो यह प्रभाव, यह असर, ये सब उसकी योग्यतासे हैं । निमित्त जरूर ऐसा है कि ऐसी योग्यता वाले पुरुषमें जो घबराहटकी बात बनी तो ऐसे साधनका जजका, बड़ी बातका सन्निधान पाकर हुआ है । तो देखना यहाँ यह है प्रधानरूपसे कि प्रत्येक वस्तु परिपूर्ण है और उसका अपने आपमें उत्पादव्ययघ्नौव्य है, इस कारण एक वस्तुका दूसरी

वस्तुके साथ सम्बन्ध नहीं। विशिष्टाद्वैतका दर्शन करना है। कुछ लोग तो मानते हैं सर्वद्वैत अर्थात् जगत्में जितने भी चराचर पदार्थ हैं सब एक ब्रह्मात्र है, सब एक चीज है और सर्वद्वैतपन तो नहीं है। किन्तु विशिष्टाद्वैतपन अवश्य है। प्रत्येक पदार्थ अपने-आपके प्रदेश में जितना है उतना ही है। उसमें दूसरी चीज नहीं है। तो प्रत्येक वस्तु अद्वैतरूप हुई। अनन्तानन्त पदार्थ अद्वैतरूप है। किसी भी पदार्थमें किसी दूसरेका सम्बन्ध नहीं। तो इस विशिष्टाद्वैतके दर्शनमें मोहके रहनेकी गुञ्जाइश नहीं रहती।

एक पदार्थका अन्य पदार्थमें कुछ भी करनेकी अशक्यता—भैया! काम भी मात्र अपना यह पड़ा है कि मोह मिटे। दुनियामें ये सब चीजें अनादिस हैं, अनन्तकाल तक रहेगी, कभी किसी परिणतिमें है, कभी किसी स्थितिमें है, उनका जो कुछ परिणाम है वह उनके उपादानमें होता है। यह जीव तो बाह्य पदार्थमें कुछ करनेके लिए असमर्थ है, कुछ कर ही नहीं सकता। इसकी तो मन जैसी बुरी दशा हो रही कि जैसे मन किसी भी विषयका भोग करनेमें समर्थ नहीं है, स्पर्शका भोग करेगी स्पर्शनइन्द्रिय, रसका भोग करेगी रसनाइन्द्रिय, गंधका भोग करेगी घ्राणइन्द्रिय, रूप देखनेका भोग करेगी चक्षुइन्द्रिय, शब्दका उपभोग कर्ण-इन्द्रिय करेगी। तो मनके वशका तो कुछ नहीं है। लेकिन इस उपभोग करती हुई इन्द्रिय को देखकर समझकर यह मन व्यर्थ खुश हो रहा है। तो इसी तरह मोही जन करनेमें कुछ समर्थ नहीं, परका क्या करेंगे? पर पुण्यके अनुसार, विकल्पके अनुसार माफिक कुछ कार्य बन रहा है, तो यह मोही यहाँ व्यर्थ ही खुश हो रहा है। किसी भी पदार्थके साथ किसी अन्यका संच-सम्बन्ध नहीं है। यह इतनी बात समझमें आये तो अभी ही आनन्द मिले। आनन्दमय तो स्वरूप है इस जीवका। इसे आनन्द पानेके लिए कुछ यत्न नहीं करना है। वह तो स्वरूप ही है। अब यदि कोई अपनी स्वरूप महिमाकी ओर न आये, स्वरूपको भूल जाय तो परदृष्टि करेगा, बस क्लेश होने लगता है। क्लेशका उपाय मिटा लीजिए—आनन्द तो अपने आप ही है। उपाय करना है क्लेश मिटानेका। आनन्द पानेका उपाय करनेकी जरूरत नहीं। क्योंकि वह तो हमारे स्वरूपमें ही मौजूद है। तो क्लेश हो रहा है सब मोह-जालका और मोहजाल मिट सकेगा इस वस्तुकी स्वतन्त्रताके ज्ञानसे। उसकी ही चर्चा इस प्रसंगमें चल रही है।

एकमें अन्यकी अकिञ्चित्करताका एक पौराणिक उदाहरण—सुकौशलने जवानीमें प्रारम्भमें ही घरद्वार सब तज दिया। उस समय लोग मना रहे थे कि अरे तुम्हारी स्त्रीके गर्भ है, बच्चा हो जाने दो, बड़ा हो जाने दो, राजतिलक उसका कर देना, फिर विरक्त हो जाना, लेकिन यह सब समझाना वहाँ व्यर्थ हो रहा। वहाँ वस्तुकी स्वतन्त्रताका इतना स्पष्ट भान है कि वहाँ इस अज्ञान अधिकारी कोई गुञ्जाइश ही नहीं है। मैं इसका कुछ कर दूँगा।

मैं इनको सुखी करता हूँ, दुःखी करता हूँ आदि, ऐसी सोचनेमें कोई निर्दयताका दोष नहीं है। मोही जन यो सोचने लगते हैं कि बड़ी निर्दयता की। ऐसी स्त्रीको ऐसे सकटमें छोड़ दिया, ऐसे घरबारको छोड़ दिया। यह कोई छोड़नेकी आयु थी, अरे! कुछ अपनी सितानपर दया नहीं आयी। लेकिन उस विरक्त पुरुषकी अन्त भूमिकाको तो देखो—वहाँ स्पष्ट प्रकाश है कि प्रत्येक जीव अपने उत्पादव्यय स्वभावसे ही उत्पन्न और विलीन होते रहते हैं। नवीन नवीन अवस्थाये उसमें उत्पन्न होती रहती है। और उसमें पुण्य पाप कारण होता है। ऐसी स्पष्ट स्वतंत्रताका भाव है वहाँ तो कोई किसीके कुछ परिणामनको कर ही नहीं सकता। सब अकिञ्चित्कर है। ऐसे ज्ञानप्रकाशके बीच निर्दयताकी बात कहाँसे आ सकती है? निर्दयता भी रागद्वेषमें बनती है और दया भी रागद्वेषके बीच बनती है। दयाके लिए रागकी प्रधानता है और निर्दयताके लिए रागी जीवके द्वेषकी प्रधानता है, पर जहाँ रागद्वेष नहीं, स्पष्ट परिचय है उस जीवके निर्दयताकी बात नहीं कही जा सकती।

अपनेपर बीतेने वाली घटनाओंमें वस्तुस्वातन्त्र्यके उपयोगके अभ्यासकी आवश्यकता—यदि यह अभ्यास बन जाय कि हम अपने दिनभरकी सैकड़ों घटनाओंमें उपादान निमित्तकी दृष्टि बनी रहे और समझते रहे कि यह तो इतना ही कार्य कर सका, इतना ही कार्य हुआ। एकका दूसरेमें कुछ कार्य नहीं गया, ऐसा अभ्यास करते रहे अपने जीवनकी रोज रोजकी घटनाओंमें तो वहाँ भी आपका ध्यान है, धर्मसाधन है। धर्मसाधन चाहने वाले पुरुषका सर्वत्र धर्मसाधन होता है। कोई पुरुष बच्चेको गोदमें लेकर माँही आसक्त होकर खिलाता है तो कोई पुरुष बच्चेको गोदमें लिए हुए, उस बच्चेकी द्रव्य गुण, पर्यायोको जानते हुए सोच रहा है कि इसका आत्मा बिल्कुल भिन्न है, मैं आत्मा भिन्न हूँ, मैं इसका कुछ करनेमें समर्थ नहीं। बच्चेको यदि बुखार है, फुंसी है, तँकलीफ है, उसमें मैं कुछ भी करनेमें समर्थ नहीं हूँ। मेरा आराम, मेरा सुख, मेरा दुःख, मेरे पुण्य पापके अनुसार होता है और जगतमें जैसे अनन्त जीव हैं उसी भाँति यह भी एक अन्य जीव है, ऐसी कोई धारणा बनाये, उस पुत्रको गोदमें लिए हुंकी हालतमें तो उसको रोकनेकी न आयगा? धर्मसाधना चाहने वाले पुरुषको सर्वस्थितियोंमें धर्मसाधनाकी अवसर है, एका लगे की जरूरत है, एक आत्मदयाकी आवश्यकता है कि मेरेपर सकट जन्ममरणोंका है, यह टले जाय तो सदाके लिए मेरा कल्याण हो जाय, ऐसी भावना यदि अपने आपकी दयाकी बन गई तो वह सभी जगहसे धर्मसाधनाकी बात प्राप्त कर लेगा। यह दया भी किसको होगी, जिसको कि वस्तुकी स्वतंत्रताका कुछ परिचय हुआ हो। मैं हूँ, अकेला हूँ, अकेला ही जन्म मरण करता हूँ, इसके जन्ममरणके करनेमें और मिटानेमें कोई दूसरा साथी नहीं है, ऐसा भाव जब स्वयंके बारेमें हो तब तो यह दया उत्पन्न होगी कि मेरे जन्ममरणके सकट टले।

थोड़ी यह दया चाहिए और इसके आधारसे फिर वस्तुकी स्वतंत्रताका उपयोग चाहिए, फिर इसका हित होनेमें कोई विलम्ब नहीं है।

संसारसंकटोंसे छुटकाराकी विधि बननेपर छुटकाराकी अवश्यभाविता—देखो—जो कार्य जिन साधनोंसे बन जाता है वह बनता ही है। जैसे मिट्टीके गोल-गोल ढक्कनके भीतर बारूद वगैरह भरकर जो फटाके तैयार किए जाते हैं उनमें होता क्या है ? जैसे ही उसमें आग लगाई गई वह फूट गया। तो वहाँ बात यह है कि जिस निमित्त सन्निधानमें जिस योग्यताका पदार्थका जो-हुआ सो हो गया। वह तो होकर ही रहेगा। अगर नहीं फूटता है वह फटाका तो समझिये कि आपको निमित्त जोड़नेमें गलती हुई है या उसमें योग्यतामें कमी है। योग्यता भी हो और निमित्त सन्निधान भी हो और कार्य न हो, यह कैसे होगा ? जो बात जिस विधिसे होने वाली है वह उस विधिमें होती ही है। तो संसारके संकटोंसे छुटकारा पानेकी विधि यह है कि अपने आपको केवल दृष्टिमें रख लेना। मैं केवल शुद्ध चैतन्य-प्रकाश मात्र हूँ, केवल चित्प्रकाश हूँ, अकेला हूँ, परिपूर्ण हूँ, अपनेमें पूरा ही सर्वस्व हूँ, ऐसी दृष्टि कोई बनाये और ऐसा ही उपयोगमें रहे तो कर्म उसके भड़ने ही पड़ेगे, कर्म दूर होंगे ही, मुक्ति उसे प्राप्त होगी ही। फिर क्यों न मिटेगे सब ? जिस विधिमें जो बात होती है वह उसमें होगी ही। तो अपने आपकी तैयारी अगर इस ढंगकी होती है तो उसमें कोई संदेह नहीं रहता कि उसका कल्याण न हो। तब समझिये कि हम उत्कर्षमें आये। अपना उत्थान पाये, सदाके लिए शाश्वत शान्ति पाये, उसका उपाय यह है और कितना सुगम है ? अपने आपको समझानेकी जरूरत है। और ऐसी दृढ़ समझकी जरूरत है, फिर कोई कुछ बहकाये पर बहकमें न आये, इतनी दृढ़ताके साथ वस्तुस्वरूपको समझने वाले पुरुषको संकट कहाँ होते हैं ? आनन्दका उपाय यहाँ है, दृष्टिमें है, ज्ञानप्रकाशमें है, लोग कुलपरम्परासे धर्मका साधन तो करते हैं, मगर चित्तमें यह बात रखे हुए है कि धर्मसाधनकी बात फोकट समयकी है, कभी कामसे समय बचे तो थोड़ा धर्म भी कर आयेंगे, मंदिर भी हो आयेंगे। यह बात नहीं आती कि मेरा खास काम है धर्मसाधन, जिसके बिना शान्ति नहीं मिल सकती। और फिर इसमें नहीं रहा जाता है तो अन्य काम करने पड़ते हैं। वे हैं फोकटके काम। करने पड़ते हैं, मगर इस जीवनमें मुख्य काम धर्मसाधनका है। तत्त्वज्ञान हो, उसका उपयोग हो, इस विधिसे अगर चलेंगे तो संकट क्यों न हूटेंगे ? छूटने ही होंगे। तो वस्तुके स्वतंत्र स्वभावके परिचयकी यह महिमा है, इसी कारण निमित्त उपादानके प्रसंगमें ये सब बातें लम्बी की जा रही हैं, उसे स्पष्टतया ज्ञानमें लिए जानेका यत्न किया जा रहा है।

निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध होनेपर भी निमित्तकी उपादानमें अकिञ्चित्करता-पदार्थों के जब कोई परिणाम होता है तो वहाँ कोई निमित्त होता ही है, इस बातको सुनकर एक

जिज्ञासा उत्पन्न होती है कि जब निमित्तकी सन्निधि अत्यन्त आवश्यक रही तब फिर यह वयो कहा जा रहा कि निमित्तका उपादानमे कुछ भी नहीं गया ? निमित्तके साथ औपचारिक सम्बन्ध भी हो, बाह्य संयोगमात्र सम्बन्ध भी हो तब भी सम्बन्ध तो है ही-। किसी रूपका सम्बन्ध कुछ मायने तो रखता है सो इनना सम्बन्ध तो उपादानमे कुछ करता ही होगा, ऐसी एक जिज्ञासा उत्पन्न होती है। समाधान उसका यह है कि निमित्तके असन्निधानमें तदनुरूप परिणामन नहीं होता और योग्य उपादानका अनुकूल निमित्तसन्निधानमे तदनुरूप परिणामन होता, इतनी बात भरको यदि निमित्तका कुछ करना कहा जाय तो कह लीजिये, परन्तु इससे यह बात नहीं सिद्ध होगी कि निमित्तका द्रव्य, गुण, पर्याय, प्रभाव प्रदेश आदि कुछ भी उपादानमे जाता है। निमित्तके सन्निधानमे उपादान विपरिणत होता है सो यह उपादानकी कला है कि वह अनुकूल निमित्तको पाकर अपना प्रभाव प्रकट कर लेता है। वस्तुस्वातन्त्र्य व निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध दोनोंका निर्णय रखिये। निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध तो एक ऐसी चीज है जहाँ यह प्रतीत होता है कि निमित्त उपादानमे कुछ भी नहीं करता, और तथ्य यह है कि निमित्त उपादानमे कुछ नहीं करता, फिर भी निमित्त बिना कार्य होता नहीं। जब उपादानमे ही ऐसी कला पड़ी है कि वह इस इस प्रकारके निमित्तको पाकर अपनेमे कार्य बनायेगा तो इससे ही यह साबित हुआ कि निमित्तके अभावमे उस प्रकारका कार्य बन सका। इतनेपर भी चूंकि पदार्थ सब स्वतंत्र सत् है अतएव सबका अपने आप परिणामन होता है। कोई किसी अन्य पदार्थमे द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव, पर्याय, शक्ति, असर कुछ भी नहीं सौंपता है। सर्वत्र उपादानकी ही विशेषता है कि वह किस प्रकारका कब कैसे सान्निध्य मे किसरूप परिणम जाय ? कही निमित्त व्यवस्था अटपट नहीं है कि रोटी बनती है ओटा से और कभी घूलसे रोटी बनने लगे। इससे जाहिर है कि निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध स्पष्ट है। लोग रसोई बनानेके लिए वैसे ही आरम्भ करते हैं, वैसे ही साधन जुटाते हैं और वैसे ही क्रिया करते हैं तो उसका एक नियत सम्बन्ध रहा ना। तो निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध है, निमित्तकी अनुपस्थितिमे उस उस प्रकारका कार्य नहीं बन सकता, तिसपर भी प्रत्येक वस्तु का स्वातन्त्र्य अपने आपमे बराबर है। किसी भी द्रव्यकी परिणतिसे, शक्तिसे, योग्यतासे कोई अन्य परिणामन नहीं करता। निमित्त उपादानके तथ्यके परिज्ञानसे मोहके दूटनेमे बड़ा बल सहयोग मिलता है। जब वस्तु सर्वथा अपने आपमे स्वतंत्र जची, किसीकी किसीके साथ सम्बन्ध नहीं प्रतीत हुआ तो इस जीवके मोह सहज सुगमरूपसे छूट जाता है। मोह अज्ञानका अधेरा एक बहुत बड़ी विडम्बना है। जिसमे यथार्थ सूझता नहीं और आकुलताये बहुत बन जाती है, वे सब उपद्रव इस तत्त्वज्ञानसे मिट जाया करते हैं।

उपादानशक्ति व निमित्तत्वशक्तिका विश्लेषण— उपादानमे अपनी योग्यता चाहिए

और उसके लिए इस प्रकारका निमित्त चाहिए । निमित्तमे निमित्तरूप होनेकी शक्ति है और उपादानमे योग्यता है । अब यहाँ दो बातें समझना है—उपादानमे उपादानकी शक्ति और निमित्तमे निमित्त होनेकी शक्ति । इसका भौव क्या है ? तो सुनो । निमित्तमे निमित्त होनेकी शक्ति है, ऐसा जो कुछ कहा गया सो निमित्त होने की शक्ति तो उपचारसे कही जायगी । और निमित्तमे स्वयं अपने आपमे जो योग्यता है, जो अपने गुणोंकी परिपूर्णता है वह उसका यथार्थ है । जैसे एक पुष्ट कुर्सीपर कोई मनुष्य बैठ जाता है तो मनुष्यके बैठनेमे वह कुर्सी निमित्त हुई तो क्या यह कहा जायगा कि कुर्सीमे मनुष्यको बैठालनेके निमित्तकी शक्ति है । कुर्सीमे निमित्तत्व शक्ति है । कहते तो है ऐसा लोग, मगर वह निमित्त उपादानका जो एक नियत क्रम है, सम्बन्ध है उसे समझानेके लिए कहते हैं । निमित्तमे जैसे कुर्सीमे रूप यथार्थ है, रस है, गंध है इसी प्रकार क्या उसमें मनुष्यको बैठालनेका निमित्त होने रूप भी कोई गुणपर्याय है । उसमे जो कुछ है सो है । अब इस ढंगसे देखते हैं तो निमित्त मालूम होता है, ऐसे तो वह कुर्सी ना जाने कितनी बातोंका निमित्त है ? केवल एक मनुष्य बैठने भरकी बात तो नहीं है और फिर मनुष्योमे भी सैकड़ों नाम वाले मनुष्य हैं और उन्ही सैकड़ों हजारोंके बैठनेमे निमित्त है तो नाम लेकर भी निमित्त शक्तिके भेद बना लो । यह फलानेचंदके बैठालनेमें निमित्तत्व रखता है, फलाने लालको बैठालनेमे निमित्तत्व रखता है । सो तो नहीं । तो निमित्त शक्तिकी बात तो औपचारिक है, पर उपादानमें जो योग्यता शक्ति है वह वास्तविक है । देखिये—जैसे उस कुर्सीमें रूप, रस, गंध, स्पर्शके अविभागप्रतिच्छेद हैं, हीनाधिकता भी है । हल्का रंग, तेज रंग, हल्का ठंड, तेज ठंड, तो इस प्रकार उसमे रूप, रस आदिकके अविभाग प्रतिच्छेद हैं, यो क्या निमित्त शक्तिके भी अविभाग प्रतिच्छेद होते हैं ? नहीं । तब समझना चाहिए कि निमित्तत्व शक्ति औपचारिक है । वह ऐसे पदार्थोंके लिए निमित्त हो जाती है, यह बात लेकर उसमे निमित्त शक्तिका उपचार किया है ।

निमित्तत्वशक्तिकी प्रतिजीवीधर्मरूपता—अथवा यो कह लीजिए कि निमित्तत्वशक्ति प्रतिजीवी धर्म है । जिस धर्मके अविभागप्रतिच्छेद नहीं होते और धर्म नजर आते हैं तो मालूम तो होता है कि इस कुर्सीमें निमित्त होनेकी शक्ति है । किहीं किसी सूख रहे कपड़े में तो नहीं है । तो मालूम होती है निमित्तत्व शक्ति, मगर अविभागप्रतिच्छेद उसका नहीं है । तो जो धर्म ऐसा है कि अविभाग प्रतिच्छेदसे शून्य है, पर धर्म है, इसके माने बिना व्यवस्था नहीं बनती । वह प्रतिजीवी धर्म कहलाता है । और प्रतिजीवी धर्म जो कोई होते हैं वे किसीके सद्भावरूप होते हैं । जैसे घड़ेमें कपड़ेका नास्तित्व है । मानना तो पड़ेगा । क्या यह कहा जा सकता कि घड़ेमे कपड़ेका नास्तित्व नहीं है । नहीं है तो अर्थ है कि घड़ा

कपड़ा बन गया। तो घड़ामें कपड़ेका नास्तित्व है, पर उस नास्तित्वके अविभाग प्रतिच्छेद क्या? अभी घड़ेमें कपड़ेका नास्तित्व कम है, अब अधिक है, ऐसा अविभागप्रतिच्छेद नहीं है, तब वह प्रतिजीवी धर्म है, लेकिन कपड़ेका नास्तित्व घटके अस्तित्व रूपी है। यदि किसी अन्यके सद्भाव रूप हो, कुछ हो तो नही अनुजीवी धर्म नहीं है। तो निमित्तमें निमित्तत्व शक्ति प्रतिजीवी धर्म मानकर चली तो अर्थ क्या हुआ कि उपादानमें जैसी कला है, उस रूप यहाँ निमित्तत्व शक्ति है। यहाँ कोई अज्ञ कर सकता है कि निमित्तत्व शक्तिके भी तो अविभागप्रतिच्छेद समझ में आते हैं।

तो देखो—कोई तेज़ गर्म आग हो और उस आगपर रख दो पानी भरी बटलोई तो वह १० मिनटमें तेज़ गर्म बन जायगा, और कोई कम गर्म आग है, और उसपर पाणीके बर्तनको रखा जाय तो वह २० मिनटमें गर्म हो पायगा। तो देखो—यह आग किसी पानी को २० मिनटमें गर्म करनेका निमित्तपना रख रहा और कोई आग किसी पानीको १० मिनट में गर्म बना देतेका निमित्तपना रख रहा तो निमित्तमें निमित्तत्व शक्तिके अविभागप्रतिच्छेद हो गएगा। ऐसी शंका करता योग्य नहीं है कि वह यह निमित्तत्व शक्तिके आधारपर भेद नहीं है। किन्तु पानीमें ही स्वरूप ऐसी योग्यता है कि वह वैसा निमित्तपाकर अपना काम करेगा। इस निराश्रय पर यह बात समझना होता है। आग जब ज्यादा गर्म है तो आगे ही में उष्णताके अविभागप्रतिच्छेद अधिक है, उस समय यदि जल गर्म किया जाय तो वह जल्दी गर्म होता है, और जब आग कम गर्म है तो उसमें गर्मि अविभागप्रतिच्छेद कम है तो यह अग्निमें ही बात हुई। तो वह निमित्तकी विशेषता रही किन्तु निमित्तत्व शक्तिके अविभागप्रतिच्छेद कम अधिक नहीं, अथवा वहाँ जलकी ही विशेषता है कि वह कितनी गर्म आग हो तो कितनी देरमें अथवा कितना जल्दी गर्म हो, यह तो है आगकी तीव्रता और मद्धतापर विचार करते और कही आग उतनी ही है जो किसी जल किसी जलको जल्दी गर्म कर देती है और ठंडे जलको देरमें गर्म कर पाती है तो यह भी जलकी योग्यता पर निर्भर है कि कितना गर्म या ठंडा योग्य जल किस निमित्तको पाकर कितनी देरमें गर्म बन सके, यह बात निमित्त उपादानके बोधे यथार्थ है पर निमित्तमें निमित्तत्व शक्ति दूँगी और उसके अविभागप्रतिच्छेद दूँगी। ये रूप, रूप, रस आदिक शक्तियोंकी तरह नहीं विद्रिष्ट होते। जैसे किसी मनुष्यका यह प्रारंभ तो मनुष्यमें जो रूप रंग लिंगाई त्रौडई है तब तो यथार्थ है वह मनुष्यमें दूँगेनेसे भिन्न जायगी। उस मनुष्यको निरखते हैं तो रूप भी समझसे आयागा आकार, वगैरह सब ज्ञानसे आयायागा, पर यह इस घरका मालिक है, यह बात उस मनुष्यमें नहीं पायी जाती, उस मनुष्यको शिरसे पैर तक निरखनेपर भी यह पहिचान न हो सकेगी।

कि यह पक्के मकान वाला आदमी है या कच्ची भौपड़ी वाला । तो जैसे उस सम्बन्धको औपचारिक बात कह दी जाती है ऐसे ही निमित्तत्व शक्तिकी बात औपचारिक है । हाँ यहाँ बात कुछ विशेष है उस दृष्टान्तसे कि यहाँ केवल नियत सम्बन्ध है कि कैसा पदार्थ किस निमित्तको पाकर किसरूप परिणमेगा ।

निमित्तत्वशक्तिकी औपचारिकताका कारण—यहाँ तक यह बात समझमें आयी कि निमित्तत्व शक्ति काल्पनिक है और निमित्त हो जानेकी बात तथ्यभूत है । तो यह शका होना प्राकृतिक है कि जब कोई पदार्थ निमित्त होता है तो उसमें निमित्तत्व शक्तिको काल्पनिक क्यों कहा गया ? निमित्त भी सच है तो उसमें निमित्त होनेकी शक्ति भी सच होनी चाहिए । बात यह है । अन्तर यों पड़ गया कि किसी भी निमित्तमें स्वयं पदार्थकी ओरसे निमित्तपना नहीं है । जैसे कुसीको निरखकर नीचे ऊपर सब कुछ देखकर कोई उसमें निमित्तत्व शक्तिके निर्णय बनायेगा क्या ? वह निर्णय बनाता है निमित्त होनेकी विधि निरखकर । अतः कोई पदार्थ न स्वयं निमित्त है और न स्वयं उसमें निमित्तत्व है, चीज है वह, उसका हिसाब लगाया जाता है कि इतनी बलिष्ठ कुसी है, अमुक चीज है, इस इस काममें आ सकती है, यह उसका हिसाब लगाना हुआ । पर जैसे उसमें रूप, रस, गंध, स्पर्श पाये जा रहे हैं, सद्भावरूप है, इसी तरह उसमें निमित्तत्व शक्ति की सद्भावरूप है क्या, सो बात नहीं । तो जब प्रत्येक पदार्थ परका अकता है तो स्वयं उसमें निमित्तत्व भी नहीं है, देखिये—वह बात तो सत्य है ना कि कोई पदार्थ किसी दूसरे पदार्थका परिणामन नहीं करता । किसी अन्य पदार्थके परिणामनरूपसे नहीं परिणम जाता । तो अकता हुआ । तो जब निमित्त उपादानकी अकता है परमाथदृष्टिसे, तब फिर उसमें निमित्तत्व शक्ति कैसे पारमाथिक कहलायगी, जिसके कि अविभागप्रतिच्छेद हो । इस कारण जब उपादान किसीकी निमित्त करके परिणमता है तो वह निमित्त कहलाता है ।

देखिये—इस प्रसंगमें बराबर यह बात ज्ञानमें आती होगी कि हम समझ तो रहे हैं कि यह बेन्च इतनी पुस्तकोंके रखनेमें निमित्त हो सकती है । समझ रहे हैं आप, पर हिमांशु लगाकर समझ रहे हैं, युक्ति और गणित लगाकर समझ रहे हैं । इस बेन्चमें रूप, रस, गंध, स्पर्शकी तरह निमित्तत्व शक्ति भी पड़ी हुई है और जिसके अविभागप्रतिच्छेद होते हो सो बात नहीं । कुछ ऐसा भी समझमें आयेगा कि यदि कमजोर बेन्च है तो यह इतनी पुस्तकोंके रखनेमें निमित्त हो सकती, कम पुस्तकोंकी रखनेमें निमित्त होगी, ऐसा भी हिसाब लग जाय, इतने पर भी इस बेन्चमें रूप, रस आदिक शक्तियोंकी तरह निमित्तत्व शक्ति सद्भावरूप हो, सो बात नहीं । उपादान जब स्वयं जिस परिणामनके अयोग्य है तब उस परिणामनमें यह निमित्त भी नहीं हो पाता । हाँ इतनी बात अवश्य है कि उपादान

निमित्तको पाये बिना विभावरूप परिणाम नहीं सकता। यह निमित्त और उपादानमें परस्पर किस प्रकार होनेका नियम है उसकी बात है, पर निमित्तभूत पदार्थमें रूप आदिककी तरह निमित्तत्व शक्ति नहीं है, यह तो परिणामते हुए द्रव्यकी विशेषता है कि वह किस निमित्तको पाकर अपनेमें किस प्रकारका विभाव बना ले ?

सांकेतिक वाक्योंका भाव—आजके इस प्रसंगमें वह बात दिखाई गई कि निमित्त-भूत पदार्थ बिल्कुल पृथक् है उपादानसे। तब मेरा उससे सम्बन्ध कुछ नहीं है और इसी कारण उसमें निमित्तत्व शक्ति कोई पारमार्थिक नहीं है, किन्तु जब यह मेल है और ऐसी विज्ञान सिद्ध बात है कि इस प्रकारका पदार्थ उपादान अमुक पदार्थका निमित्त-पाकर अमुक कार्य अपनेमें करेगा। इसको संक्षेपमें कहनेके लिए हम निमित्त पदार्थमें निमित्त-शब्दसे वाक्य बना लेते हैं। कुम्हारने घड़ा बनाया, जीवने कर्मबन्ध किया, कर्मने सुख दुःख दिया, आदिक कितनी ही बातें बहुत जल्दी हम बोलते हैं और ज्ञानी पुरुष उसका अर्थ यथार्थ समझते हैं अज्ञानी पुरुष उसका अर्थ विपरीत करते हैं। अज्ञानी-पुरुष तो जो कहा गया वैसा ही सीधा अर्थ लगाते हैं पर वह सांकेतिक भाषा है। उसमें सीधा अर्थ नहीं बसा। जीवने कर्म बाँधा, इसका अर्थ यह नहीं कि जीवने कर्म बाँध लिया, कर्मबधनरूप जीव परिणाम गया। जीव तथा कर्म एक हो गए आदिक अर्थ वहाँ इतना है कि जीवके कषाय भावका निमित्त पाकर जो कर्मरूप न थी ऐसे विस्मयोपचय कार्माणवर्गणा कर्मरूप परिणत हो गई। देखिये, विनती पढ़ते हुएमें जब ये शब्द बोले जाते कि अजन जैसे पापी पुरुषोंको हे प्रभो! आपने तार दिया, और विनतियोंमें कभी तो यह हो जाता कि कर तो रहे महावीर स्वामीकी स्तुति, मगर कहते हैं कि हे भगवान्! तुमने सीताके अग्निकुण्डको जल बना दिया। अब देखिये सीता तो हुई थी महावीर स्वामीसे लाखों वर्ष पहिले जब उस समय महावीर स्वामी थे ही नहीं तो अग्निकुण्डको जल कैसे बना दिया? लेकिन भक्तिमें आकर भक्त ऐसा भी कह डालता है। वहाँ वीर प्रभु कहकर सिद्धार्थके नन्दन महावीरको न लेता किन्तु वीर जिनेन्द्रका जैसा स्वरूप है सबकी स्तुति हो रही है और फिर वहाँ किसी जिनेन्द्रने अग्निको जल बना दिया हो सो बात नहीं है, किन्तु सीताने जिनेन्द्रदेवका ध्यान किया उससे सीताके परिणाम निर्मल हुए सीता भक्तिरसमें डूब गई, पुण्यका उदय सामने आया और कुछ निमित्त ऐसा मिल गया कि उसी समय जो देव कहीं जा रहे थे उन्होंने इस धर्मात्माका सकट टाला। अग्नि जल रूपमें हो गई। यह उसका भाव है। मगर इतने लम्बे भावको संक्षेपमें कहनेकी यही पद्धति है, इस कारण निमित्तकी बात कही जाती है। वस्तुतः प्रत्येक पदार्थ परिपूर्ण स्वतंत्र सत् है।

निमित्त उपादानके सम्बन्धके कुछ निर्णय—अब तक निमित्त उपादानके सम्बन्धमें

इतनी बातोंका परिचय मिला कि, उपादानमें कोई विभावकार्य होता है तो वह किसी पर-निमित्तके सन्निधानमें ही होता है। निमित्तके सन्निधान बिना विभावपरिणामन नहीं होता। दूसरी बात निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध होने पर भी निमित्तका द्रव्य गुण पर्याय प्रभाव कुछ भी उपादानमें नहीं जाता। तीसरी बात उपादानमें ही स्वयं ऐसी कला है कि वह निमित्तको पाकर अपनी परिणतिसे अपनेमें नवीन पर्यायका उत्पादरूप प्रभाव बना ले। चौथी बात — निमित्तके जो अनेक प्रकारके नाम दिए जाते हैं प्रेरकनिमित्त, कारकनिमित्त ज्ञायकनिमित्त आदि, वे किन्हीं दृष्टियोंसे उनके भेद हैं। उसके मायने यह नहीं है कि प्रेरक-निमित्त उपादानमें कुछ कार्य करता हो और अन्य निमित्त कम कार्य करता हो, कभी न करता हो। सभी निमित्तोंमें एक ही सिद्धान्त है कि किसी भी निमित्तका, किसी भी परद्रव्य अन्यद्रव्यमें कुछ भी प्रदेश गुण पर्याय नहीं जाता। ऐसी चर्चाये चलते-चलते अभी यह चर्चा की गई थी कि किसी भी प्रकार निमित्त हुआ, तथ्य तो है यह और इसके फलमें यह बात सिद्ध होगी कि निमित्तमें निमित्तत्व शक्ति है। तो निमित्तत्व शक्तिके सम्बन्धमें यह स्पष्ट किया कि पदार्थमें स्वयंके रूप रस आदिक शक्तियोंकी तरह निमित्तत्व शक्ति नहीं है। वह तो एक पदार्थ है, पडा हुआ है। उपादानमें स्वयं ऐसी बात है कि ऐसे पुष्ट निमित्त को पाकर उपादान अपना प्रभाव प्रकट करता है। फिर भी वह निमित्त है। सो निमित्तत्व शक्ति भी माननी तो होगी। तो उस निमित्तत्व शक्तिको उपचारसे कह दिया जाता है। परमार्थतः कोई अविभागप्रतिच्छेद वाली निमित्तत्व शक्ति पड़ी हुई हो सो बात नहीं है।

औपचारिक निमित्तत्व-शक्तिका भावार्थ—कोई इसमें ही सन्तोष कर ले कि चलो औपचारिक निमित्तत्व शक्ति रही, आखिर रही तो उस निमित्तमें औपचारिक निमित्तत्व शक्ति मान लिया तो उसमें कोई हानि नहीं। उत्तर उसका यह है कि हाँ ठीक बात है, मान लीजिए औपचारिक निमित्तत्व शक्ति कोई हानि नहीं, मगर उसका अर्थ इतना ही होगा कि अमुक पदार्थ इन-इन कार्योंके लिए निमित्त हो सकता है। इसका अर्थ यह न होगा कि जैसे पदार्थमें ज्ञानदर्शन रूप रस आदिक शक्तियाँ हैं उसी प्रकार कोई अनुजीवी निमित्तत्व शक्ति है। यह अर्थ न बनेगा। हाँ एक हिसाबकी बात युक्तिकी बात कि ऐसे पदार्थ ऐसे-ऐसे कार्यों में निमित्त होते हैं यह बात जरूर सिद्ध होती है, और औपचारिक एकत्व-शक्तिकी बात भी यदि कहते हो तो ऐसी निमित्तत्व शक्तियाँ तो अनगिनती माननी पड़ेगी जिनमें कुछ तो कल्पनामें आ जाती, कुछ कल्पनामें नहीं आती। जैसे एक दीपक जल रहा रात्रिके समय तो उस जलते हुए दीपकके अवसरमें कितनी बातें हो रही? घरके लोगोको, महिमानोको वह दीपक सुहा रहा है, चोरोको वह दीपक बुरा लग रहा है। क्योंकि प्रकाशमें चोरोकी चाल नहीं चल सकती है। वह दीपक विरीको बुरा लग रहा, किसीको अच्छा लग रहा,

ऐसी क्या अनेक निमित्तत्व शक्तियाँ हैं ? किसीको बुरा लगने रूप शक्ति, किसीको भला लगनेरूप निमित्त शक्ति । ऐसी तो काल्पनिक शक्तियाँ अनगिनते मानी जायेगी । तो वस्तुतः अविभागप्रतिच्छेद वाला, जिसमें कि उत्पादव्यय होता रहे ऐसी शक्ति कोई वास्तविक निमित्तत्व नामकी नहीं है, किन्तु वह उसका एक हिसाव है, एक विज्ञान है कि ऐसे ऐसे पदार्थ इन पदार्थोंके परिणाममें निमित्त होते हैं ।

निमित्तत्वकी विशेषता और वस्तुस्वरूपके मूलसिद्धान्तका अभिज्ञ—अब इस निमित्त उत्पादनके प्रसंगमें एक अंतिम चर्चा आ रही है कि बाह्यपदार्थोंमें निमित्तपना अथवा निमित्तत्वशक्ति नहीं है तो मत रहो लेकिन सभी पदार्थोंमें यह सिद्धान्त न लगाया जा सकेगा । द्रव्य कर्ममें तो निमित्तत्व स्वयं है और इस दृष्टिसे बाह्यपदार्थोंकी अपेक्षा द्रव्य-कर्ममें कुछ विशेषता है । अमुक अनुभाग और प्रकृति वाला कर्म कितनी डिग्री कषायके होने में निमित्त है, यह बात वहाँ पायी जाती है । और वहाँ ऐसा नहीं है कि आत्मा कषाय करे तो उस समयमें इस कर्मपर निमित्तपनेका आरोप किया जाय । अरे वह कर्म तो निमित्त रूप होगा, यह निश्चय बंधके कालमें ही हो गया । जब जीवने कषायकी, कर्म बन्ध हुआ तो उस समय चार प्रकारका बंध हुआ—प्रकृतिबंध, स्थितिबंध, प्रदेशबंध और अनुभागबंध । अनुभागबंधका क्या अर्थ है ? उसमें अनुभागके अविभागप्रतिच्छेद नियत हो जाते हैं । इतनी डिग्रीका फल देनेकी शक्ति इसमें है, उसीका नाम अनुभाग है । तो जब अनुभागकी बात उसमें बन गई तो वह निमित्त है, यह बात पहिलेसे ही सिद्ध हो गई । तो द्रव्यकर्मका प्रकृति, स्थिति, अनुभागका विभाग विपाक कालसे पहिले ही हो गया । आज किसी ने कर्म बाँधा और अरबों वर्ष बाद उसका फल मिलेगा, अरबों वर्ष बाद अनुभाग फलित होगा इस कर्मके उदयके कारण, लेकिन उसके पहिले निमित्तकी सारी व्यवस्था फिट हो गयी । यह इतने अनुभाग वाला है, इतनी स्थिति वाला है, इतने परमाणुपुञ्ज उदयमें आयेंगे । सब बात पहिलेसे बन गई है । ऐसे कुछ अन्य पदार्थोंसे इस कर्मनिमित्तमें विशेषता है, लेकिन मूल सिद्धान्त यहाँ भी भंग नहीं होता । कर्मका द्रव्य गुण पर्याय कुछ भी तो जीव में प्रवेश नहीं करता । जीव ही स्वयं ऐसी योग्यता वाला है कि ऐसा कर्मोदय होने पर जीव अमुक अमुक कषाय रूप परिणाम में रही निमित्तत्व शक्तिकी बात तो वहाँ भी निमित्तत्व शक्ति औपचारिक है, निमित्त होना औपचारिक नहीं है ।

निमित्तकी अनौपचारिकता व निमित्तत्वशक्तिकी औपचारिकता—जैसे कोई पुरुष कुर्सीपर बैठ गया तो उसके बैठनेमें कुर्सी निमित्त है, यह कोई औपचारिक बात नहीं है, तथ्यकी बात है कि वह कुर्सीका निमित्त पाकर बैठ गया । मगर यह निरखना कि इस कुर्सी में अमुकको बैठालनेकी निमित्तत्व शक्ति पडी है यह शक्ति औपचारिक है । रूप, रस आदिक

की तरह उसमें निमित्तत्व शक्ति नहीं पड़ी है। हाँ हिसाब जरूर लग गया है कि इतनी लम्बी चौड़ी पुष्ट कुर्सी बैठनेमें निमित्त बनती है। इसी प्रकार कर्मबन्धमें भी जो कुछ बातें बनी, अनुभाग बना, स्थिति बनी वह कर्मकी चीज कर्ममें बँधी और वे कर्मकषाय अनुभागमें निमित्त हैं, यह भी सिद्ध है, यह कोई उपचारकी बात नहीं है, लेकिन उसमें निमित्तत्व शक्ति पड़ी हुई है इसलिए कोई अलगसे शक्ति वहाँ अनुजीवी नहीं है, और वैसे तो कोई भी शक्ति बिना परिणामे नहीं रहती। निरन्तर उसका परिणामन होता। रूपशक्ति है तो उसका व्यक्तरूप निरन्तर रहेगा। हरेसे पीला हुआ, पीलासे लाल हुआ, कुछ भी हुआ, न हुआ, वही रहे, प्रति समय उसमें परिणामन होगा ही। सो यदि ऐसी निमित्तत्व शक्ति है तो क्या उसका निरन्तर परिणामन होता है? क्या होता है? चीज है, खैर जिस विशेषताको लिए जो पदार्थ है वह उस विशेषतारूपमें है। तो निमित्तत्व शक्ति कोई पृथक्भूत नहीं। हाँ ऐसी ऐसी परिस्थिति वाला, ऐसे अनुभाग वाला कर्म इस प्रकारके कषायभावमें निमित्त होते हैं यह भी प्राकृतिक व्यवस्था है। जैसे कोई मजदूर कुर्सी बैठनेमें निमित्त हो सकती है। वस कुर्सी जो है उसका वर्णन है, उसमें निमित्तत्व शक्ति ही नहीं है, किन्तु निमित्त अवश्य है। ऐसे ही अनुभाग सहित भी कर्म है तो वह निमित्त है, उसका सही-सही बड़ा प्ररूपण भी चलता है। इन सब प्रकरणोंमें हमें इस शिक्षापर आना है कि हमारी घटनामें आश्रय-भूत अथवा काल्पनिक या साक्षात् जो भी निमित्त पड़ता है वे सभीके सभी पदार्थ उसके सत्यस्वरूपसे भिन्न हैं। मैं केवल अपने आपके असाधारण गुणमय हूँ, अपनी ही चेतनास्वरूप मात्र हूँ और हूँ ना, इस कारण निरन्तर परिणामता रहता हूँ। जैसी योग्यता है उसके अनुसार निरन्तर परिणामता रहता हूँ। अब इस मेरी दुनियामें किसी दूसरेका क्या हस्तक्षेप? किसी दूसरे पदार्थसे मेरा क्या सम्बन्ध? सबका स्वरूप, प्रत्येकका स्वरूप उस प्रत्येक की पूरी दुनिया है। उससे बाहर मेरा कुछ नहीं। यह है वस्तुस्वरूपका स्पष्ट परिचय। जो इस श्रद्धामें आ जायगा उसके ससारके सब सकट टल जायेंगे और जो इस श्रद्धासे च्युत है अतएव बाह्यपदार्थोंमें अपने लगावका सम्बन्ध रखता है वह जीव इस ससारमें सकट सहना ही रहेगा।

स्वरूपपरिज्ञानसे उपलब्धव्य शिक्षण—हमको स्वरूपपरिचयसे यह ही शिक्षा लेनी है कि जैसे कोई धन कमाता है तो किस लिए? खुद खर्च करे, दूसरेके उपकारमें लगाये और सन्तुष्ट रहे, तृप्त रहे, और धन कमाकर रखे और यह ही काम न दिया जाय और भ्रमता बढ़ाई जाय कि वह तो बच्चोंके लिए है, हमें इसमें कुछ नहीं खर्च करना है, नहीं तो बच्चे नोग दुःख पायेंगे। तो धनार्जनका इतना श्रम जो किया है उसके केवल बट्ट ही पष्ट रहा फोवटका। सो ही समझिये कि हम धार्मिक ज्ञान करते हैं, ज्ञान किया, श्रम

करके वस्तु स्वरूपको जाना, अब जाननेके बाद उसको माने नहीं और उसको अपने आपमें घटित न करें, अपने आपमें उसका प्रयोगरूप न दें तो इस ज्ञानके श्रमको फोकट न कहा जायेगा तो इतना तो कहा ही जायगा कि इस समय सफल नहीं हुआ। हम अपने आपकी घटनापर विचार करते रहे कि इस प्रसंगमें देखो मेरा परमें कुछ नहीं गया, परका मेरेमें कुछ नहीं आया, वैसा खेल बन गया कि यह मैं इस प्रकारके कषायोंमें लग गया हूँ। परसे मेरा बिगाड़, सुधार, परिणामन कुछ नहीं। मैं ही ऐसी योग्यतामें हूँ, मलिनतामें हूँ, अज्ञान में हूँ, मैं स्वयं राग इस प्रकारका बनाता हूँ और दुःखी होता हूँ। इस मसारमें अपने आपके स्वरूपका सम्यक् बोध, सम्यक् श्रद्धान और स्वरूपमें रमण करनेका यत्न, यह तो मेरे लिए शरण है और इसके अलावा अन्य कोई भी बात मेरे लिए शरण नहीं है। मोहियोंको यह साहस नहीं बन सकता कि चीज जब तयारी है, छूटी हुई है, छूट जाना है, कुछ मतलब नहीं, कुछ सम्बंध नहीं, तो उसके विषयमें उपयोग फंसाये रहना, तृष्णाका रंग रगे रहना, यह किसके लिए है ? इसे छोड़ें। जब भिन्न ही वस्तु है तो एक बार झटकेसे एकदम अलग होकर अपनेको स्वयं केवल निरख तो लें, यह साहस मोही अज्ञानी जनोंसे नहीं हो सकता।

आश्रयभूत निमित्तके याथात्म्यपरिचयकी उपयोगिता— किसी भी घटनामें, निमित्त के प्रसंगमें दो तरहके निर्णय है, और दो तरहके निमित्त काम आते हैं, व्यवहारमें आते हैं, एक तो निमित्तभूत वास्तविक और दूसरा आश्रयभूत। यह जीव निमित्तभूत कर्मोंको नहीं जानता, न उनपर दृष्टि होती और आश्रयभूत निमित्तपर इसका भुकाव है, दृष्टि है, अपनाते हैं और उसीमें ये दुःखी होते हैं। खुदकी गलती, खुदकी योग्यता और खुदका दुःखी होना, यह अपने आपकी करतूतसे चल रहा, और यह उपयोग उस बाह्यपदार्थपर राग और द्वेष रख रहा। अमुकने यो किया, अमुकका यो बर्ताव हुआ, अमुक ऐसा परिणाम रखता है, अमुक ऐसी त्रुटिमें है, इसने मुझे यह दुःख पैदा किया। अरे बाह्यपदार्थने हममें कुछ भी नहीं किया। हम ही स्वयं कल्पनायें करके अपने आपमें दुःखी हुए। सुख शान्तिके लिए इस जीव ने अनेक उद्यम किये। धन संग्रह करना, इज्जत बढ़ाना, परिचय बनाना आदिक अनेक तरहके इस जीवने अपनी शान्तिके लिए उद्यम किये। मगर अपने जीवनमें देखो—जबसे जन्म हुआ इस भवमें, तबसे लेकर अब तक इतना उद्यम करनेपर भी किसी भी समय वास्तविक शान्ति नहीं मिली। जब बच्चे थे तब बच्चों जैसी कल्पनायें बनाकर दुःखी होते थे, हमें यह चीज नहीं मिली, हमको यह दुःख है, हमारा यह अपमान है, अनेक बातें तब भी गढते रहते थे, दुःखी होते थे और उस समय यह सोचते थे कि देखो यह बड़े हैं, बाबा है, पिता है, चाचा है, इनसे हम जब पैसा माँगते हैं तब देते हैं, ये लोग हमसे बहुत अच्छे हैं, बहुत सुखी हैं। हमको इनसे पैसा माँगना पड़ता, इनसे अशा करनी पड़ती। ये हमें सुखसे,

लाडप्यारसे रखे तो इनकी मर्जी है। ये सब बातें क्या बच्चे लोग नहीं जानते? और उनके चित्तमें यह बात समायी हुई रहती है कि हमको इतना बड़ा होना चाहिए तब हमारी शान रहेगी। हम जैसे बच्चोंको तो ये बड़े लोग जरा-जरासी बातोंमें डाँट देते, हाथ पकड़कर झकझोर देते, हमपर हुकुम चलाते। हम भी इनकी भाँति बड़े होते तो अच्छा था। बच्चे लोग तो यह सोचते हैं कि ये सुखी होंगे। ये ही बच्चे जब बड़े हो गए तब सोचने लगे कि बचपन अच्छा होता है। यहाँ कितना कष्ट, कितनी चिन्तायें, कितने यहाँ-वहाँके ख्यालात करने पड़ते। बूढ़े हुए तो बुढ़ापामे वही चीज बढती है जिसके बढनेका जिन्दगीमें संस्कार बनाया हो। जवानीमें अगर तृष्णाका रग लगा हुआ तो बुढ़ापेमें तृष्णा बहुत बढती है। जवानीमें ज्ञानका रग जमा हुआ हो तो बुढ़ापेमें ज्ञानका प्रकाश बहुत अधिक फैलता जाता है। जो जवानीमें बात चाही हो उसीका रग बुढ़ापामे फैलता है। फल क्या होता है कि अगर तृष्णामे जवानी व्यतीतकी तो बुढ़ापामे तृष्णा बढती है। और सामर्थ्य जब नहीं है तो उसके सकट कई गुने बढते जाते हैं।

जीवनकी घटनाओंसे उपलभ्य मार्ग—भैया! जिन्दगीकी घटनाओंको निरखकर कुछ तो चेतना है। समझना चाहिए कि जिस पद्धतिमें बहे जा रहे हैं ये लोग, वह पद्धति अंधकार है, विडम्बना है, उसमें शान्तिका नाम नहीं है। तो इस जीवने शान्तिके लिए अनेक प्रयत्न कर डाला। इस प्रयत्नमें दो चार जीवोको मान लिया कि ये मेरे हैं, तो अपना तन, मन, धन, वचन सब कुछ इन चार जीवोके लिए न्यौछावर है, ये ही मेरे सब कुछ हैं, और घरके उन चार जीवोके अतिरिक्त अन्य कोई पड़ोसी हो, समाजका हो, देशका हो, कोई हो, ये तो गैर हुए। इनके लिए अगर कुछ लग गया फिर तो उसका हिसाब है, इसपर इतना एहसान है, उनके लिए अगर कुछ शारीरिक श्रम लग गया तो यह एहसान है। गैर-लोगोको तो ऐसा फेंका कि ये कुछ चीज नहीं हैं, मगर यह न समझें कि यह कितनी बड़ी विडम्बना है, कितना घना अधिकार है कि इसमें स्वयकी बरबादी होती जाती है। तो दो प्रकारके निमित्त हैं अपने विभावपरिणाममें, कषायपरिणाममें। एक तो सांक्षीत् निमित्त, दूसरा आश्रयभूत निमित्त। तो ये सब धन सम्पदा वैभव लगे, ये सब आश्रयभूत निमित्त हैं। इनमें राग होता है, तो सामने जो बात मिली, जो कल्पनामें आया, बस उसका उपयोग बनाया और राग बढाया। तो बाह्यपदार्थोंसे हमारा रच मात्र सम्बंध नहीं है। यह शिक्षा लेना है निमित्त और उपादानके यथार्थ स्वरूप समझनेसे।

आरोपित निमित्त व वास्तविक निमित्तका विश्लेषण—देखिये—ये बाह्य समागम आरोपित निमित्त कहलाते हैं, क्योंकि इनके साथ नियत सम्बंध नहीं है कि मूर्तिका दर्शन हो तो भाव सुधरे। क्योंकि कोई विधर्मी द्वेषी उस मूर्तिको देखकर द्वेष करता है तो उस मूर्ति

का दर्शन करने वालेसे सम्बन्ध तो न रहा कि यह अच्छा भाव पैदा करेगी। दर्शन करने वालेकी योग्यतापर बात है। यदि वह इस योग्य है, उसका कुछ भावस्वरूप है तो मूर्तिका दर्शन करके अपना भाव अच्छा बना लेते हैं। तब मूर्ति आरोपित निमित्त हुई, वास्तविक निमित्त नहीं हुई, इतना विशुद्ध भाव होनेमें। तब वास्तविक निमित्त क्या हुआ? मोहनीय कर्मका क्षयोपशम। इसी प्रकार जब क्रोध, मान आदिक जगते हैं तो वहाँ भी यह बात निरखना है कि जिस जीवको देखकर, जिसकी प्रवृत्ति निरखकर क्रोध जगा है वह आरोपित निमित्त है, वास्तविक निमित्त नहीं है। वास्तविक निमित्त तो क्रोधप्रकृतिका उदय है। यह भी निमित्तानैमित्तिक सम्बन्ध है। कहीं कर्मका द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव मेरे आत्मामे नहीं पहुँचता।

नियित्त उपादान सम्बन्धी इन सब परिज्ञानोका प्रयोजन यह किया जाय कि जब पदार्थ प्रति प्रसङ्गमें परस्पर भिन्न हैं तो मैं उनमें अपनायत क्यों करूँ, मैं अपनेको केवल देखूँ। मैं केवल विशुद्ध चैतन्यमात्र हूँ और सत्त्वके कारण निरन्तर परिणामता रहता हूँ। यह मेरेमें तथ्य है। इसके आगे हम बड़े, राग किया, कल्पना किया कि वस हम स्वयं (अपने आप) फस गए। तो अपने आपको केवल निरखना अपने कैवल्य स्वरूपमें रत रहता वस यही मात्र एक शिक्षा लेना है और इस ही प्रकारका उद्यम करना है, तो इस उद्यमसे शान्ति मिलेगी। इसके अतिरिक्त अब तक जितने भी उद्यम कर डाले वे सब धोखा ही रहे। यह जीव जिस कषायभावके वश होकर। अपनी सुख खोकर परमे व्यासक्त होता है, अरे वह कषायभाव ही जीवका स्व नहीं है, वह तो नैमित्तिक भाव है। यद्यपि हुआ वह जीवमें ही, किन्तु जीवके सहज स्वभावके कारणसे ही हुआ हो, सो बात नहीं। जैसे दर्पणके सामने जो हाथ आदि पदार्थ आया सो उस हाथके आकार फैलावमें अनुरूप दर्पणमें छाया हुई। यद्यपि वह छाया दर्पणमें हुई, फिर भी दर्पणके सहज स्वरूपके ही कारण नहीं हुई। वह छाया नैमित्तिक है, उसका अन्वयव्यतिरेक हाथ आदिके साथ है जिसका कि सन्निधान पाकर छाया रूप परिणामन हुआ है। दर्पणमें तो सहज स्वच्छता है। यो ही अपनेमें निरखे कि जो कषायभाव उदित हुआ है वह मेरा सहज स्वरूप नहीं है, नैमित्तिक भाव है, अनित्य है, नष्ट होने वाला है, मेरे स्वभागके विपरीत है, मलिन भाव है, क्लेशका हेतुभूत है। इस कषाय भावसे मेरा लगाव नहीं होना चाहिये। मैं तो केवल चैतन्यस्वरूप मात्र हूँ। यो अपने कैवल्यपर उपयोग देनेमें ही इन सब परिज्ञानोकी सफलता है। हमारा कर्तव्य है कि अपनेको सत्य समृद्ध शान्त निराकुल रखनेके लिये अपने कैवल्य स्वरूपकी उपासना करें।

अध्यात्मसहस्री प्रवचन तृतीय भाग

उपादानशक्तिके विवरणका उपक्रम—सप्तम परिच्छेदमें निम्न 'उपादानका सम्बन्ध और परस्पर पार्थक्यके विषयमें वर्णन था। अब इस परिच्छेदमें उपादानकी शक्ति, योग्यता और उससे सम्बन्धित विषयोंका वर्णन होगा। इस विषयका परिचय पानेके लिए सर्वप्रथम यह जानना चाहिए कि उपादानमें कार्य होनेकी शक्ति किस-किस प्रकारसे रहती है? कार्य होनेके मायने हैं उपादानमें जो अवस्था बनती है यह अवस्था पाने परिणामन किसी पदार्थमें जो हालत बनती है वह 'हालत तो कार्य है और जिस पदार्थमें हालत हुई वह पदार्थ उपादान कहलाता है। उपादान शक्तिसे मतलब है उस पदार्थका जिसमें कि परिणामन होता है। तो यहाँ उस पदार्थमें परिणामन करनेकी शक्ति कैसे है, उसका वर्णन होना है। शक्ति कहो, योग्यता कहो, दोनोंका इस प्रकरणमें एक अर्थ है। उपादान चूँकि सामान्यविशेषात्मक है, पदार्थ सभी सामान्यविशेषात्मक होते हैं तो पदार्थकी यह योग्यता, यह शक्ति भी सामान्यविशेषात्मक है। तब हमें योग्यताको दो प्रकारोंमें जानना है कि पदार्थमें सामान्य योग्यता क्या है और विशेष योग्यता क्या है? सामान्य परिणामनशक्तिको सामान्ययोग्यता कहते हैं और विशेष विवक्षित जिस परिणामनकी हम चर्चा रख रहे हों उसकी शक्तिका नाम है विशेष योग्यता। अथवा सामान्य योग्यताका नाम कहो सामान्य शक्ति, द्रव्यशक्ति और विशेष योग्यताका नाम कहो समुचित शक्ति पर्याय शक्ति। तो दो शक्तियोंका यहाँ वर्णन किया जायगा—सामान्यशक्ति, विशेषशक्ति। सामान्य योग्यता, विशेष योग्यता अथवा कहो ओघ शक्ति, समुचितशक्ति या द्रव्यशक्ति, पर्यायशक्ति।

उदाहरणपूर्वक सामान्ययोग्यता और विशेष योग्यताका कथन—उदाहरणमें यों समझ लीजिए कि जैसे मिट्टीमें घडा होनेकी शक्ति है तो सभी मिट्टियोंमें घडा होनेकी शक्ति है। और किसी भी हालतमें वह मिट्टी चाहे जमीनमें पड़ी हो, बाहर पड़ी हो, निकली हो, सूखी निकली हो, सभीमें घडा होनेकी शक्ति है तो वह कहलायेगी एक सामान्य योग्यता, पर विशेष योग्यताकी दृष्टिसे तो घडा होनेकी शक्ति उस मिट्टीमें है जो घडा होनेमें पहिलेकी जैसी हालतमें हो। जैसे मिट्टी रूपमें समझिये कि जो मिट्टी सान करके चाकपर रखी है और चाक घुमाकर उस मिट्टीको दबाकर कुन्हारने घडा बनाना शुरू किया तो घडा बननेमें पहिले जो हालत रहती है मिट्टी की, जिसे कहते हैं कुमूल पर्याय। एक छोटी कोठरी

जैसा आकार बन जाता है, उसके पश्चात् घड़ा बनता है। तो घड़ा बननेकी विशेष योग्यता उस कुसूल पर्यायवाली मिट्टीमें है। तो इसका नाम विशेष योग्यता है। तब जो परिणामन होता है उस परिणामनसे तुरन्त पहिले जो परिणामन होता है उस परिणामन वाली वस्तुको विशेष योग्यता कहा जाता है। सामान्ययोग्यता तो यो है ज्यो मेरू पर्वतकी जड़के नीचेकी मिट्टी है उसमें भी घड़ा बननेकी योग्यता है, मगर क्या उस मिट्टीमें कोई घड़ा बना देगा? नहीं बना सकता। उसमें विशेष योग्यता नहीं हो सकती। पर सामान्य योग्यता है। यह सामान्य योग्यता नित्य है, सदा रहती है। सामान्य और विशेष दोनों योग्यता परिणामनका आधार बनते हैं। सामान्य योग्यता तो सदा है, इसलिए वह कभी हो, कभी न हो, यह कहने में आयेगा ही नहीं जब सामान्य योग्यता वाले पदार्थमें विशेष योग्यता भी आ जाती है तब कार्य बनता है। द्रव्य परिणामनरहित कभी नहीं होता। इस कारण यह सिद्ध है कि-वस्तु की मूल योग्यता, ओघशक्ति, सामान्य योग्यता यह नित्य है, सदा रहती है और इस सामान्य योग्यताका पदार्थमें तादात्म्य है। अनादि अनन्त स्वरूपसे वस्तुमें सामान्य योग्यता पायी जाती है। किसी प्रकारके पदार्थमें क्या कार्य बननेकी-बात हो सकती है? ऐसे प्रश्न के समाधानमें जो उत्तर हो उसमें सामान्य योग्यताका ज्ञान होता है। जैसे मिट्टीमें घड़ा बन सकता है और काठमें घड़ा नहीं बन सकता, अथवा पत्थरमें घड़ा न बनेगा, लेकिन अभी ये दोनों बातें ऐसी हैं कि कोई कहे कि पत्थरमें पत्थरका घड़ा बना दो, उसको छेद करके काठमें काठका घड़ा बना दो। तो और दृष्टान्त ले लो। जैसे वज्रमें घड़ा नहीं बन सकता, आकाशमें घड़ा नहीं बन सकता, जीवका घड़ा नहीं बन सकता। अनेक बातें-ले लें तो मिट्टीमें घड़ा बन सकता है, यह है सामान्य योग्यताकी बात, पर जब मिट्टी सानकर तैयार कर चक्के पर रख दिया और उसकी कुठिया पर्याय बन गयी, उसके पश्चात् ही तो घड़ा बनेगा ना? तो वहाँ विशेष योग्यता प्रगट हुई। ये सब मोटे दृष्टान्त दिए जा रहे हैं।

सामान्ययोग्यताकी नित्यरूपता व विशेषयोग्यताकी अनित्यरूपता—सामान्ययोग्यता का सही दृष्टान्त तो यो कह लीजिए कि पुद्गल परमाणुओंमें घड़ा, कपड़ा आदि बननेकी सामान्य योग्यता है। वे ही पुद्गल परमाणु मिट्टी बने और वही मिट्टी वृक्ष बन गया। तो यो पुद्गल परमाणुमें पुद्गलकी पर्यायें जितनी हो सकती हैं सबकी योग्यता है, केवल घड़ा ही नहीं काठ, पत्थर वज्र सभी कुछ बन जाय, ऐसी पुद्गलमें सामान्य योग्यता है। तो सामान्य योग्यता तो काठ पत्थरके रूपमें आये हुए परमाणुओंमें घड़ा बननेकी योग्यता है, लेकिन विशेष योग्यता वहाँ नहीं आयी। तो सामान्य योग्यता नित्य है, सदा रहती है और केवल सामान्यकी योग्यतासे कार्य नहीं बनता। जब वहाँ विशेष योग्यता भी आती है तब कार्य बनता है। तो सामान्य योग्यता नित्य है। जैसे कि वस्तु सामान्य विशेषात्मक है

तो उसमें सामान्य विभाग तो नित्य रहता है। विशेष विभाग अनित्य भी होता है। और गुणरूपसे किया हुआ विशेष विभाग नित्य भी होता है। यह योग्यताकी बान है। सामान्य योग्यता नित्य है और विशेष योग्यता अनित्य है। क्योंकि विशेष योग्यता विशिष्ट पर्याय वाले पदार्थोंमें बतायी गई है और वह विशिष्टता उस पदार्थमें सदा नहीं रहती है। जैसे लोधा कुठिया वाली मिट्टीमें तो घडा बननेकी विशेष योग्यता है। घडा बन गया, पक गया। क्या अब इस मिट्टीमें भी घडा बननेकी विशेष योग्यता है? नहीं है। वह विशेष योग्यता उस पर्यायके नष्ट होनेमें नष्ट हो गयी। तो विशेष योग्यता अनित्य हुआ करती है। तो कार्य होनेसे पूर्व पर्यायमें होने वाली योग्यताको विशेष योग्यता कहते हैं। वह विशेष योग्यता उस पर्यायसे न पहिले थी, न बादमें रहेगी। जैसे—घडा बननेकी विशेष योग्यता उस कुसूल पर्यायमें आयी हुई मिट्टीमें है। वह विशेष योग्यता उससे पहिले न थी और कुसूल पर्याय मिटकर घडा बन जायगा तो अब घडा पर्यायमें भी घडा बननेकी विशेष योग्यता नहीं मिलती। तो यो विशेष योग्यता कार्यके पूर्व समयवर्ती पर्याय युक्त पदार्थमें है। उससे पहिले भी नहीं और उससे पश्चात् भी नहीं।

प्रागभावके सिद्धान्तसे भी विशेष योग्यताकी सिद्धि—दर्शन शास्त्रमें चार प्रकारके भेद बताये गए—प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अन्योन्याभाव और अत्यन्ताभाव। प्रागभावका अर्थ है कि कार्यका प्राक् अभाव, अर्थात् पहिले अभाव होना। जैसे तीन पर्यायें लो—कुसूल, घट और खपरिया। खपरियोंका नाम है कपल। घट कहलाया घडा और घडा बननेसे तुरन्त पहिले जो हालत थी उसे कहते हैं कुसूल। हो जाता है ना मिट्टीका कुठिया जैसा आकार, और घडा फूटनेपर कपल होती है, तो घडा प्रागभाव है, कुसूल अवस्थामें घडा नहीं है। घड़ेका पहिली पर्यायमें अभाव है। जैसे पहिली पर्यायमें घड़ेका अभाव है तो वह घटका प्रागभाव कहलाता है। घडा मिटनेपर जो कपल हुई वह घटका प्रध्वंसाभाव कहलाता है। घटके नष्ट होनेपर जिस पर्यायमें घटका अभाव बना वह घटका प्रध्वंसाभाव है। और घड़े का कपड़ेमें अभाव होना यह अन्योन्याभाव है। घड़ेमें कपडा नहीं, कपड़ेमें घडा नहीं, इस अभावका नाम अन्योन्याभाव है। और घड़ेमें जीवका अभाव—यह अत्यन्ताभाव है। त्रिकाल में भी घडा जीव न बन सकेगा। तो इन चार प्रकारके अभावोंमें प्रागभावकी बात इस समय कह रहे हैं। प्रागभावका अर्थ यह हुआ कि घड़ेसे पहिले होने वाली पर्यायमें घड़ेका अभाव होना सो घड़ेका प्रागभाव है कुसूल। अब यहाँ यह देखिये कि घडा कैसे बना? प्रागभावका नाश हुआ कि घडा बन गया। घड़ेका प्रागभाव है कुसूल और कुसूल पर्याय नष्ट हुई कि घडा बन गया। तो यो कह लीजिए कि घड़ेके प्रागभावका अभाव होनेका नाम है घड़ेका होना। यह दार्शनिक दृष्टिसे चर्चा चल रही है। अब यहाँ यह बात खोजना है, घड़ेका पहिली

पर्यायमे अभाव होना सो घडेका प्रागभाव है। तो घडेका अभाव कुसूलमे है तो घडेका अभाव कोशमे भी है। याने कुठिया पर्यायसे पहिले कोश पर्याय बनती है। एक पिण्ड जैसा और उससे पहिले स्थास पर्याय होती है। जैसे कि मिट्टी सान कर सनी सनाई घरी है और उससे पहिले मिट्टी की सूखी पर्याय है। तो जितनी पहिली पर्यायें है सभी पर्यायोमे घडा नही है। तो घडेका प्रागभाव सारी पर्यायें हुई। घडा होनेसे पहिले जितनी पर्यायें मिट्टीमे हुई वे सब प्रागभाव कही जाना चाहिएं। और कहा वह गया कि प्रागभावका अभाव होनेसे घडा बनता है तो मिट्टीमे सूखी पर्यायका अभाव किया, सान लिया तो उसे घडा कह दिया जावे। क्योंकि प्रागभावके मिटनेका नाम तो पर्याय कार्य है न, ऐसी एक शका उठायी जा सकती है। पर समाधान यह है कि इसको तो यह समझिये कि घडेका प्रागभाव केवल कुसूल पर्यायमे है। उस कुसूल पर्यायके मिटते ही घडा बन जायगा, अथवा पूर्व पर्यायमे प्रागभाव माना तो घडेका प्रागभाव घडेसे पहिले होने वाली अनन्त पर्यायें हैं। घडेसे पहिले होने वाली उन सभी अनन्तपर्यायोका व्यय हुआ। चूंकि जब घडा बनेगा उस बीच अगर पूर्ववर्ती एक भी पर्याय है तो घडा न बनेगा। इसका भी तात्पर्य यह है कि कुसूल पर्याय पूर्ववर्ती पर्यायोका अभाव होने पर ही आवेगी, सो निष्कर्ष यही तो हुआ कि कुसूल पर्यायके व्ययमे घट बनेगा, तो सामान्य योग्यता और विशेष योग्यताकी बात कही जाती है। इस अध्यात्म चर्चासे उस दार्शनिक चर्चाका यह मेल खाता है कि घडा बननेकी विशेष योग्यता कुसूल पर्यायमें है। जब तक मिट्टीमे विशेष योग्यता नही आती तब तक उस पर्यायके अनन्तर घडा पर्याय नही बन सकती।

सामान्य योग्यता और विशेष योग्यताके वर्णनसे दो तथ्योंका प्रकाश—जीवद्रव्यमे घटा लीजिए—ये दोनो योग्यताये। जीवकी जिस समय जैसी पर्याय होनी है, मानो सम्यक्त्व जगना है तो सम्यक्त्व उत्पन्न होने से पूर्व समयमें जो पर्याय जीवकी हुई उस पर्यायमें आये हुए जीव पदार्थमें विशेष योग्यता सम्यक्त्वकी कही जायगी। अतिम मिथ्यात्व है सम्यक्त्वका प्रागभाव क्योंकि उसके ही नष्ट होते ही सम्यक्त्व होता है। पर सामान्य योग्यता जीवमें सदैव सम्यक्त्व की पड़ी हुई है। सामान्य योग्यतासे यह निर्णय होता कि सम्यक्त्व जीवके ही हो सकता है, अन्य द्रव्यके तही हो सकता और विशेष योग्यताका यह निर्णय है कि जीवमें इस समय सम्यक्त्व होगा इससे पहिले न होगा। तो उपादानमें सामान्य योग्यता और विशेष योग्यताके आधारपर परिणामन होनेकी बात समझी जा सकती है। तब यह जानना होगा कि विशेष योग्यता विवक्षित पर्यायसे पहिले नही रहती। किसी विवक्षित कार्य होनेकी योग्यता पदार्थमें किस समय आती है जब उस परिणतिके योग्य पदार्थ हो गया। तो सम्यक्त्व होनेके लिए एक दृष्टिसे देखा जाय तो वे सब पूर्व पर्यायें

कारण होती है जो सम्यक्त्व होनेके विरुद्ध साधनरूप नहीं किन्तु कुछ उत्तरोत्तर सहयोग रखने वाली और ऐसी स्थितिसे फिर ये सब कर्तव्य हो जाते हैं कि मंदिरमें आये, दर्शन करे, ध्यान करे, ज्ञान सीखे, सत्संग करे, ये सब कर्तव्य हो जाते हैं। कोई यहाँ यह कहे कि सम्यक्त्व होनेकी विशेष योग्यता तो इस प्रकारकी अवस्थामें है। इससे पहिलेकी बातें करनेकी क्या जरूरत है? सो इस प्रकरणसे यह जान लिया होगा कि ये सभी कर्तव्य किए जाने योग्य है, पर ध्येय जीवका इन सबसे हटनेका रहता है। तो सम्यक्त्वकी योग्यता जीवद्रव्यमें है, अन्य द्रव्यमें नहीं है। जो जीवद्रव्य कभी सम्यक्त्व पैदा न कर सकेगा अथवा कह लीजिए अभव्य जीव है, जित्के कभी सम्यक्त्व ही न होगा, उसके भी सम्यक्त्वकी सामान्य योग्यता पडी हुई है। अभव्य जीवमें भी सम्यक्त्वकी, मोक्षकी, रत्नत्रयकी सामान्य योग्यता है। सामान्य योग्यताके आधारपर द्रव्यकी जातिका विभाग किया जाता है। मोक्ष, सम्यक्त्व जीव के ही हो सकता है, जीव को छोड़कर अन्य पदार्थमें नहीं हो सकता। इस बातको बतानेके लिए जीवकी सामान्य योग्यता हुआ करती है। जैसे मोटा दृष्टान्त है कि मेरू पर्वतकी जड़ के नीचे रहने वाली मिट्टीसे घड़ा कभी बन न सकेगा। वह यहाँ कहाँ आयगी? उसका साधन क्या मिलेगा? लेकिन उस मिट्टीमें भी घड़ा बनानेकी सामान्य योग्यता है। सामान्य योग्यता एक द्रव्यके प्रकारसे बता देते हैं। किसी भी पर्यायमें कोई पदार्थ हो, किस जातिके पदार्थमें किस किस तरहकी परिणतियाँ हुआ करती हैं, इसका वर्णन सामान्य योग्यताके आधारपर होता है।

सामान्य योग्यताकी दृष्टिसे विशेष योग्यताका अभ्युदय—जीवद्रव्यमें उत्कर्षके लिए एक यह उपाय है या सम्यक्त्व की या शुद्ध परिणतिकी अवस्था पानेके लिए, योग्यता पानेके लिए यह उपाय है कि सामान्य योग्यता सम्पन्न उस जीवद्रव्यका अर्थात् जीव सामान्यको हम उपयोग करे, उसकी उपासना करें जीवत्व, यही सो सामान्य योग्यताका प्रतीक है। उस जीवत्वकी उस पारिणामिक भावकी हम उपासना करें, जहाँ सामान्य योग्यता पडी हुई है तो उस उपासनाके आश्रयसे जीवमें विशेष योग्यता वह प्रकट होती है कि जिससे शुद्ध परिणति बन जाती है। उपादानमें शक्ति है, योग्यता है। इसका वर्णन सप्तम परिच्छेदमें निमित्त-नैमित्तिक व्यवस्था बतानेके प्रसंगमें कहा, उस ही योग्यताके सम्बन्धमें इस परिच्छेदमें विशेष चर्चा है कि पदार्थमें योग्यतायें किस किस ढंगसे पायी जाती है, कब होती हैं और कब असर होता है? तो अब तक इस सम्बन्धमें केवल दो बातें समझ लीजिए कि प्रत्येक पदार्थमें सामान्य योग्यता और विशेष योग्यता होती है। सामान्य योग्यता नित्य है और विशेष योग्यता अनित्य है। सामान्य योग्यता अनादि अनन्त है, विशेष योग्यता कार्य होनेसे पहिली पर्यायसे सम्पन्न पदार्थमें ही है, उससे पहिले और उसके बाद नहीं है।

उपादानमें योग्यताओंका विवरण — उपादानमें योग्यताओंको वित्तने प्रकारसे समझना है उसके लिए ये तीन भाग बना लीजिये—एक सामान्य योग्यता, दूसरा विशेष योग्यता (पर्याययोग्यता) और तीसरा पर्यायविशेष योग्यता । सामान्य योग्यता तो पदार्थमें परिणामन की सदैव रहती है, और उसको इस प्रश्नके उत्तरमें समझ लिया जाता है कि यह पदार्थ, इस जातिका यह द्रव्य किन-किन रूपोंसे पर्यायरूप परिणाम सकता है ? जो इसका उत्तर आयागा यह सब शक्ति सामान्य योग्यतामें बात आयगी, और पर्याय योग्यता इस पर्यायमें रहने वाला पदार्थ किन-किन रूपोंसे परिणाम सकता है इन सब योग्यताओंको कहते हैं पर्याय-योग्यता । जैसे मिट्टीमें घड़ा आदिक अनेक प्रकारके वर्तन या और कुछ भी बननेकी योग्यता है—यह तो हुई सामान्य योग्यता और घड़ा बननेसे पहिले जो उसकी कुसूल पर्याय हुई मृत्-पिण्डकी, उसमें क्या क्या चीज बन सकती है ? बड़ा घड़ा, छोटा घड़ा, ढबले, दीपक, तस्तरी आदिक अनेक बातें बन सकती हैं । उन सबके परिणामनकी योग्यता है उस पूर्व पर्यायमें । इसको कहते हैं पर्याययोग्यता, और उससे बन क्या रहा है, उस प्रसंगमें किस रूप परिणामनेकी बात चल रही है उस ही रूप योग्यता है, इसको कहते हैं पर्यायविशेष योग्यता । पहिले जो योग्यताके दो प्रकारकी कही गई थी—सामान्य योग्यता और विशेष योग्यता तो विशेष योग्यतामें ये दोनों आ जाते हैं—पर्याय योग्यता और पर्यायविशेष योग्यता । अब एक व्यापक दृष्टिसे देखा जाय कि जब कोई स्वभावपरिणामन होनेको है तो स्वभाव पर्याय वाले द्रव्यमें योग्यता एक ही प्रकारसे काम करती है । जिस प्रकारसे शुद्ध परिणामा है उसी तरह वह शुद्ध परिणामता जायगा, ऐसी उसमें योग्यता है । लेकिन जब विभाव पर्याय बन रही हो जीवकी तो उसमें जितने प्रकारका क्षयोपशम हो, उदय हो, संस्कार हो उतने प्रकारसे परिणामनेकी उसमें शक्ति है । अर्थात् विभावपर्यायके समय नाना प्रकारकी पर्याय योग्यतामें बननेरूप परिणामनेकी योग्यता है और स्वभावपर्याय वाले पदार्थमें, जीवमें केवल एक ही प्रकारके परिणामन होते रहनेकी योग्यता है । यह पर्याययोग्यताकी बात कह रहे हैं । सामान्य योग्यतामें तो जो परिणामा था, जो परिणाम रहा, जो परिणामेगा, जिस-जिस प्रकारसे परिणाम सकता है वे सभी योग्यतायें मानी गई हैं, पर पर्याययोग्यताके सम्बन्धमें दो तरहकी योग्यता है । स्वभावपर्यायमें जो पदार्थ हो उसमें केवल एक शुद्ध स्वभावपरिणामनकी ही योग्यता है, और जो विकारपर्यायमें पदार्थ हो उसमें नाना प्रकारके परिणामनोंकी योग्यता है ।

नाना योग्यतावान पर्यायमें परिणत पदार्थके प्रतिनियत परिणामन होनेका कारण— यहाँ एक जिज्ञासा हो सकती है कि किसी भ्रलिन वस्तुमें, विभावपरिणत पदार्थमें अनेक प्रकारसे परिणामनेकी शक्ति है तो वह अगले समयमें सभी प्रकारसे क्यों नहीं परिणाम

जाता ? जब विभावपरिणत पदार्थमें, मलिन संसारी जीवोंमें जब नाना तरहकी कपायो रूप परिणमनेकी योग्यता है तो जिस किसी भी रूप अथवा सभी रूप क्यों नहीं परिणम जाता ? समाधानमें बात यह है कि जो विभावपरिणमन होता है वह औपाधिक होता है । उपाधिका निमित्त पाकर जो भाव होते हैं उन्हें औपाधिक कहते हैं । तो बाह्य उपाधि कोई निमित्तमें हो और अंतरंगमें विशेष योग्यता हो तो उस समय उसके अनुरूप प्रतिनियत परिणमन हो सकेगा । और वही एक समयमें एक ही तो परिणमन होता है, सारे परिणमन नहीं हो पाते । योग्यता होने पर भी जैसा अनुकूल निमित्त प्राप्त हो उस प्रकारसे इसमें परिणमन होता है । तो यह परिणमन है उपादान योग्यताके अनुसार और उसकी कलाकी बात है यह कि अनुकूल निमित्तको पाकर वह पर्याय हो सकी ।

अब यहाँ यह बात प्रश्नमें आ सकती है कि जब किसी भी पर्यायके बाद कोई एक ही पर्याय होनी है और वही नियत है तब उसमें अनेक योग्यताये क्यों मान ली जाती है ? प्रत्येक पदार्थमें प्रत्येक विकारी पदार्थमें आगे एक ही पदार्थके परिणमनेकी योग्यता मानो कि जो बात उसमें बनेगी । जो बात उस पदार्थमें अगले समयमें नहीं होती है उसकी योग्यता ही क्यों मानी जा रही है ? यह प्रश्न एक किसी एकान्त आश्रयमें हो सकता है । जहाँ यह निरखा जा रहा हो कि द्रव्यमें प्रतिसमय परिणमन होते ही हैं और जिस समय जो होना है सो हो रहा है तो उसके बाद केवल उस ही पर्यायकी योग्यता है, अथवा केवली ने, अवधिज्ञानियोने जिस समय जो पर्याय देखा है, जाना है उस समयमें वह पर्याय होगी । तो उसकी पहिली पर्यायमें केवल उस ही पर्यायकी योग्यता है । अनेक योग्यता माननेकी आवश्यकता नहीं है । यह प्रश्न है पर प्रथम पर्याय परिणत पदार्थमें निरीक्षण किया जाय तो यह विदित होगा कि इस तरहकी पर्यायमें रहने वाला पदार्थ आखिर किस किस प्रकार बन सकता है ? जैसे कोई पुरुष इंगलिश, हिन्दी, संस्कृत, प्राकृत इन भाषाओं का विद्वान् है और पढ़ रहा है वह संस्कृतका पत्र, तो उस समय परिणमन तो यद्यपि संस्कृत विद्याका हो रहा है लेकिन संस्कृत पत्र पढ़नेके कालमें अनेक विद्याओंके ज्ञानकी योग्यताका अभाव नहीं है, योग्यता सभीकी है, पर उपयोग एक और है । और जब कभी उस विद्वान्के बारेमें यह जिज्ञासा बने कि इसमें कितनी योग्यताये हैं और आगे किस-किस पर्यायरूप परिणम सकनेकी योग्यता है ? तो माना जायगा कि चारो विद्याओंकी योग्यता है । और आगे की बात जाने दो, वर्तमानमें ही जैसे कि वह पढ़ रहा संस्कृतका पत्र, लेकिन योग्यता मानी जायगी चारो भाषाओंकी और वदार्चित् कभी किसी विद्याका पूरा विस्मरण हो जाय तो उस पर्यायमें वह योग्यता न रही, अन्यरूप बात बन गई ।

उदाहरणपूर्वक विविध पर्याययोग्यताओंका कथन—यहाँ पर्याय योग्यताकी बात

कह रहे हैं। सामान्य योग्यतासे तो सभी जीवोमें सब विद्याओका ऐश्वर्य षडा हुआ है, पर वर्तमान पर्यायमें परिणत पदार्थके आगे विस। पर्यायसे परिणमनेकी योग्यता है, इस दृष्टिसे कुछ सीमापें बन जाती है। तो जो विकार अवस्थामे अनेक योग्यताओकी बात है वह इसी प्रकार है जैसे कि इस विद्वानमें चारो विद्याओके उपयोग कर सकनेकी बात है, अब जैसे चारो विद्याओकी योग्यता तो है उस पुरुषमें, किन्तु संस्कृतका ही उपयोग परिणमन क्यों बन गया इसका ? तो उसका उत्तर यह है कि संस्कृतपत्र हाथमें आया और उसका आश्रय करके उसही को जानने समझनेका यत्न किया तो उसका उपयोग बन गया, परिणमन बन गया। ऐसे ही पर्याय योग्यतामें अनेक प्रकारके परिणमन की योग्यता है, लेकिन जैसा निमित्त प्राप्त हुआ उस प्रकारसे वह परिणम गया। जैसे कुम्हारके चाकपर मिट्टीका लोधा तैयार रखा है और उस मिट्टीके लोधेमें आप बतलाओ क्या क्या बननेकी योग्यता है ? तस्तरी, दीपक, डबला, घडा आदिक सभी बन सकते हैं। उसमें कुम्हार जिस तरहका व्यापार करता है, जितना ऊँचा नीचा हाथ चलाता है उस प्रकारके व्यापारका निमित्त पाकर मिट्टीमें उस ही प्रकारका फैलाव बनता है और उस प्रकारका बर्तन बनता है। योग्यताये अनेक होकर भी अनुकूल निमित्तके अनुसार वहा परिणमन हुआ। देखिये—सर्वतोमुखी ज्ञान करना है तो निरखिये किसी बालकमें किस-किस प्रकारसे बननेकी योग्यता है ? वैसे देखा यो जाता है कि कोई बालक डाकू (चोर) बन जाता, कोई भूठा बन जाता कोई अच्छा, सच्चा, बुद्धिमान बनता, तो होता क्या है कि मूलमें उस प्रकारकी उसकी योग्यता है और ऐसी कितनी ही योग्यताये हैं, पर जैसा सग मिला, जैसा वातावरण मिला, जैसा उपयोग मिला, उस प्रकारसे बन गया, इतने पर भी बालक बना है अपनी ही योग्यतासे, अपनी ही परिणतिसे। दूसरेकी परिणतिसे नहीं बना।

निमित्तनैमित्तिक भाव और उपादानयोग्यताके निरूपणमें उपलब्धव्य शिक्षा— योग्यताओके इस विवरणमें शिक्षाके लिए दो दृष्टियोमें शिक्षा मिल सकती है। किसी माँ का बालक बहुत अच्छा होनहार सुशील धर्मप्रेमी था, और २, ४, ६ माहमें किसी खोटे बालक का सग हो जानेसे उसमें व्यसन आने लगे तो कोई कहता है उसकी माँ से कि तेरा बेटा तो ज्वारी बन गया है तो माँ यो कहती है कि मेरा बेटा ज्वारी नहीं है। वह तो उस दूसरे बालकका असर है। अब देखिये माँ की कितनी विशुद्ध दृष्टि है कि वह अपने बालकको बुरा नहीं देखना चाहती और जिस अच्छे स्वभावमें वह बालक था उसही रूप अब भी मान्यता रख रही है। और जो ज्वारीपनकी आदत आयी है उसको दूसरे बालककी बता रही है। अब इसमें वे सभी बातें शिक्षाकी आ गईं। मेरा बेटा यद्यपि इस समय ज्वारी हो रहा है लेकिन यह व्यसन मिटाया जा सकता है। उस बालकका सग छुटा दें तो वह व्यसन मिट

जायगा । और साथ ही वह माँ यह भी जान रही है कि उस ज्वारीके संगसे ज्वारी बना है लेकिन बना तो मेरा बेटा है । इसका बुरापन मिटाना है । वो दोनों तरहसे इस माँ को ज्ञान है, इसका विश्लेषण वह माँ कर सके या न कर सके, मगर दृष्टिमें दोनों बातें हैं । इसी प्रकार जो सम्यग्ज्ञानी पुरुष है उनकी दृष्टिमें दोनों बातें हैं, जो विकार आया है, विभाव आया है वह मेरे आत्माका नहीं है, यह तो कर्मोदय, बाह्य वातावरण इन सबका असर है । इन सबकी वह छाया है, अतएव यह विकार मिट सकता है । यह विकार मेरे स्वभावकी चीज नहीं है, और हुए ये कर्मोदय और आश्रयभूत पदार्थोंके प्रसंगमें किन्तु इतने पर भी मैं ही तो बुरा हो रहा हूँ, मैं ही तो दुखी हो रहा हूँ, इसमें बरबादी तो मेरी ही है । इसे मिटाना चाहिए । अब उस बालककी आदत मिटानेके उपाय तो दो प्रकारके थे—उस ज्वारी बालकका संग छुटा दिया जाय और किसी भले पुरुषोंके संगमें बना दिया जाय । किन्तु यहाँ उपाय और भी सुगम है । तीन प्रकारसे इन विकारोंको हटाया जा सकता है । एक तो उन आश्रयभूत पदार्थोंका संग मिटा दिया जाय जिनके बीच रहकर बुरे भाव हुए । दूसरे—किन्हीं भले पुरुषोंके संगमें अपनेको रखा जाय, पर ये दोनों बातें केवल ऊपरी उपाय हैं । उपाय तो वास्तविक यह है कि अपने आपकी ऐसी उपासना बन जाय कि ये कषाय भाव (विकार भाव) मेरे कुछ नहीं हैं, ये तो मेरी बरबादी ही करने वाले हैं । ये मेरे स्वभावमें नहीं हैं । मैं तो अकिञ्चन स्वभाव वाला केवल अपने चैतन्यस्वरूपमात्र हूँ । मेरे प्रदेश, मेरे गुण समुदाय, मेरा स्वरूप सर्वस्व यही मेरी दुनिया है । इससे बाहर मेरा कहीं कुछ नहीं है । इस प्रकार स्वभावकी उपासना बने तो यह विभावपरिणामन दूर हो ।

उपादानमें भावी प्रतिनियत एक ही पर्यायकी योग्यता माननेपर पदार्थकी विशेषता का अपरिचय तथा यवस्थाका लोप—यहाँ बात चल रही है पर्याय योग्यताकी कि पर्यायमें योग्यताये किस प्रकारकी योग्यताकी पायी जाती हैं । एक तो सामान्य योग्यता, दूसरी पर्याय योग्यता, तीसरी पर्याय विशेषयोग्यता । विभाव पर्यायमें परिणत पदार्थमें किन-किन रूपोंमें परिणमनेकी योग्यता है ? इसका जो उत्तर होगा उसका सम्बन्ध पर्याय योग्यतासे है और इस पर्यायके बाद यह पदार्थ कैसे एक पर्यायमें आयागा ?

इस प्रश्नका जो उत्तर है वह पर्यायविशेषयोग्यतासे सम्बन्धित है । इस प्रकरणमें एक यह जिज्ञासा बन सकती है कि जब किसी पर्यायके बाद पदार्थमें एक कोई प्रतिनियत पर्याय होनी है, अनेक पर्यायों होनी ही नहीं हैं तो क्यों न उस पदार्थमें एक ही पर्यायकी योग्यता मान ली जाय ? अनेक पर्यायोंकी योग्यता क्यों मानी जाती है ? उस कुम्हारके चाक पर पड़ी हुई मिट्टीमें कुम्हार जो बनायेगा, जैसा हाथ चलायेगा वैसा ही बर्तन बनेगा । तो उस मिट्टी लोथेमें क्यों नहीं उस एक ही पर्यायकी योग्यता मानी जाती ? अनेक योग्यतायें

वयो मानी जा रही है ? बात इस सम्वद्धमे यह है कि यद्यपि किसी भी पर्यायपरिणत पदार्थ मे आगे कोई एक पर्याय होगी, अनेक पर्यायें न होगी, और जिस विधानसे जो पर्याय होनी होगी उसे कोई विशिष्ट अवधिज्ञानी जान भी लेते हैं। लेकिन, इस दृष्टिसे उस पदार्थमे कितनी योग्यता है, क्या योग्यता है, यह तथ्य नहीं जाना जा रहा। यह तो एक सीधासा सुगम खेल जैसा ज्ञान बनता है कि बस जिस पर्यायमे आवेगा यह पदार्थ इसमे केवल उसी पर्यायकी योग्यता है। यद्यपि कोई पदार्थ आगे एक पर्यायमे ही परिणम जाती सो वह आयी, ठीक है, पर तर्क वितर्क उसमे योग्यताके तथ्यका वर्णन करेगे।-उस ही प्रकारकी पर्यायमे रहने वाले भिन्न-भिन्न जगहके मिट्टीके लोथे, उनसे कहीं कुम्हार घडा बना रहा, कहीं दिया, अथवा उस ही लोथेमे उस ही प्रयोगमे अभी घडा बनाया, थोड़ी देर बाद दीपक बनाया, वहाँ जाना जाना है कि इस पदार्थमे कितनी प्रकारकी योग्यता है ? किसी आटेकी लोईको किसी भुने हुए आटे से कोई ६ इंचकी रोटी पसारकर रोटी बनायेगा, तो इससे यह तो नहीं कहा जा सकता कि इस गुमे हुए आटेमे केवल ६ इंच पसरी रोटी बननेकी योग्यता है। बुद्धिसे वहाँ निर्णय किया जायगा कि इसमे इतनी इतनी प्रकारकी चीजे बन सकती है, तो पर्याय योग्यतामे अनेक प्रकार के परिणमनकी योग्यता पडी हुई है। अब वहाँ जैसा अनुकूल साधन मिले उस प्रकारसे परिणमन हो जाता है। यही अन्तर है स्वभावपरिणमन और विभावपरिणमनमे। स्वभाव-परिणमनके लिए निमित्त नहीं होते। केवल कालद्रव्य निमित्त है। सो वह साधारण निमित्त है, अतएव एक ही प्रकारका परिणमन चलता रहेगा, पर विभावपरिणमनमे निमित्त आश्रय-भूत अनेक आते है, इस कारण पर्याय योग्यतामे अनेक प्रकारसे परिणमनकी योग्यता होनेपर भी जिस प्रकारके अनुकूल निमित्तका सन्निधान पाया उस प्रकार परिणम गया।

प्रतिनियत पर्याय होनेपर भी विधिविधानका अनुच्छेद—देखिये यह है एक दूसरी दृष्टिकी बात कि उस पदार्थमे जो कुछ होना था आगे वही हुआ, और कुछ नहीं हुआ। और इस तथ्यको विशिष्ट ज्ञानी ने पहिलेसे जान रखा था। सो देखो जो जाना था वही हुआ, ऐसी बात यद्यपि है, लेकिन जहा योग्यताका उत्तर देना है तो वहाँ तो तर्क वितर्कसे उत्तर दिया जायगा। उस पदार्थमे कितनी प्रकारसे परिणमनकी योग्यता है और जो ज्ञानी पुरुषने जाना वास्तवमे पदार्थमे जो अगले समयमे परिणमन होना था हुआ। इस दृष्टिसे उस पर्यायमे केवल इस पर्यायके ही परिणमनकी योग्यता है। यह कथन है पर्याय विशेष योग्यताका, और वह निर्णय है केवल एक दृष्टिसे। इन्ही चर्चाओसे सम्बधित अनेक चर्चायें बन बैठती है। जिस दृष्टिमे केवल यह ही निर्णय करके बताया जा रहा हो कि जो पर्याय बनेगी, केवल उसही की योग्यता है, वहाँ निमित्तकी कोई चर्चा नहीं है और उस समय निमित्त जो पडे सो उसे आरोपित आदिक शब्दोमे बोला जायगा। यद्यपि बात यह भी तथ्य

की है कि अगले समयमें किसी भी पर्याय रूप परिणामन होना तो है। जिस रूप परिणामन होना है उस ही रूप परिणामन होता है, और ज्ञानी सत भी जान लेते हैं, लेकिन वह परिणामन भी यो ही नहीं हो गया। अनुकूल निमित्त, सन्निधान पाकर उस उपादानने अपना प्रभाव प्रकट किया और यों उन सभी मंतव्योका समन्वय होता है। कामकी बात तो इतनी है कि मैं विकाररूप नहीं हूँ। विकारसे मैं हट सकता हूँ। अपनी स्वभावसत्ता रूप हूँ, यह शिक्षा लेना है और यह शिक्षा उन सभीके मंतव्योसे ली जा सकती है, पर इसके मतव्योके निराकरणका विरोधका हठ हो जानेपर और अपने ही आशयका हठ हो जाने पर उसका उपयोग ही बदल जाता है, अपनी बातकी सिद्धि वाला उपयोग रहता है, फिर इस शिक्षाका प्रयोग नहीं कर पाता कि मैं विभाव विकारोसे रहित केवल शुद्ध चैतन्यमात्र हूँ।

सम्भावनाविधिसे पर्याययोग्यताओंका अवगम—किस पर्यायके रहने वाले पदार्थमें कितनी प्रकारसे परिणामनेकी योग्यता है, ऐसी विशेष योग्यता जाननेका स्थूल उपाय सम्भावना है। जैसे कुम्हारके चाकपर चढ़ी हुई मिट्टीमें सम्भावना की जाती है कि यदि कुम्हार सकोराके आकारके अनुरूप हाथ चलाये तो सकोरा बन जाय, दीपकके आकारके अनुकूल हाथ चलाये तो दीपक बन जाय, घड़ेके आकारके अनुकूल लम्बा चौड़ा हाथ फिराये तो घड़ा बन जाय, परन्तु चलाया उसने एक सकोराके ही आकारके अनुकूल हाथ। तो वहाँ सकोरा की पर्याय हुई। तो इन सम्भावनाओसे पहिले यह जान सकेगे कि उस मिट्टीमें कितनी प्रकार के परिणामन हो सकनेकी आवश्यकता है? यह तो एक पुद्गलकी बात है और जीवमें योग्यता होती है जीवके भावरूपसे। जैसे—छद्मस्थ पुरुषोमें योग्यताक्षयोपशम रूप है और परमात्मा में योग्यता क्षायिक लब्धिरूप है। पर्याय योग्यता अर्थात् किसी विशिष्ट पर्यायमें रहने वाले पदार्थमें कितनी प्रकारके परिणामन हो सकते हैं, ऐसा समझनेका उपाय सम्भावना है और एक दृष्टिसे तो कुछ भी एक पर्याय ही होगा ना। उसे जानियोने जान भी लिया, और जैसा होना है, निमित्त योग है उस रूपसे वह होगा। तो हुआ भी कोई एक प्रतिनियत परिणामन। तो पर्याय विशेष योग्यताकी दृष्टिसे उसमें प्रतिनियत पर्यायकी योग्यता है। यो योग्यताये तीन भागोंमें हो गयी—सामान्य योग्यता, पर्याय योग्यता और पर्यायविशेष योग्यता।

विशेष योग्यता माने बिना व्यवस्थाका उच्छेद—अब इस प्रसंगमें एक यह जिज्ञासा हो सकती है कि पहिले निमित्तनैमित्तिक भावका वर्णन किया था और अब भी भूलक आती रहती है कि किसी योग्य निमित्तका सन्निधान पाकर उपादानमें योग्य कार्य होता है। तो जब निमित्त मिलनेपर कार्य सिद्ध होता है तब विशेष योग्यता माननेकी जरूरत क्या थी? समाधान—जरूरत यह है कि यदि विशेष योग्यता न मानी जाय और विशेष योग्यताके अभावमें निमित्त कारण मिलनेपर कार्य होने लगे तब तो सभी कार्य हो लेने चाहिए। क्या

वज्रह है कि मिट्टीसे कपडा नहीं बनता । मिट्टीमें घड़े जैसे ही कार्य बन पाते हैं । निमित्त वहाँ जुटा दिया जाय—तुलाहा और उसके सारे हथियार (औजार) सब प्रकारके साधन जुटा दिए जाये तो भी उस मिट्टीसे कपडा कैसे बनेगा ? अथवा बालूसे तैल भी कोई पेलने लगे, साधन तो जुटा दिया, कोल्हूमें पेल दिया, पानी छिड़क दिया फिर उस बालूसे तैल क्यों नहीं उत्पन्न होता ? तो विशेष योग्यताका अभाव है इस कारण ऐसा कार्य नहीं बनता । जीवके कल्याणके साधन भी समय-समयपर मिलते हैं । समवशरणमें अनेको जैव दिव्य-ध्वनि सुनते हैं, दर्शन करते हैं, फिर भी सबको सम्यग्दर्शन क्यों नहीं हो पाता ? इसका कारण यह है कि उस प्रकारकी वहाँ विशेष योग्यता अभी न थी, जैसी पर्यायमें सम्यक्त्व पानेकी योग्यता हो सकती है । वह पर्याय न थी तब समवशरणमें जाकर भी दिव्यध्वनि धर्मोपदेश श्रवण करके भी सम्यक्त्व उत्पन्न नहीं हुआ । तो पदार्थमें विशेष योग्यता मानना ही पड़ेगा । अन्यथा सब अटपट कार्य होने लगेंगे और कोई व्यवस्था न बन सकेगी । और न आत्महित का वहाँ कोई मार्ग मिल पायगा । जब पदार्थ अपने अपनेमें अपनी योन्यता लिए हुए हैं और अपनी ही योन्यतासे वे परिणामन करते हैं, यह विदित होता है तब वहाँ स्वतन्त्रताका भान होता है । अब उपादानमें योग्यता तो हो नहीं और कोई पुरुष कोई निमित्त उसमें कार्य कर दे जो कि असम्भव है, योग्यताके अभावमें निमित्त क्या कार्य करेगा ? और यहाँ योग्यताका अभाव माना जा रहा है तो इसके मायने यह है कि पदार्थ ही नहीं है । असत् है । निमित्त किसी पदार्थका कार्य कर देता, वहाँ योग्यता माननेकी आवश्यकता नहीं है । नहीं है योग्यता तो ऐसी स्थितिमें पदार्थ असत् कहलाया । वहाँ है ही क्या ? शक्ति नहीं, स्वभाव नहीं, तब फिर पदार्थ ही क्या रहा ? तो जो असत्का उत्पाद होने लगेगा । तो विशेष योग्यता माने बिना कोई व्यवस्था बनती ही नहीं है और न उसमें कोई हितका मार्ग झलकता है ।

कल्याणके लिये अनिवार्य मोहपरिहारके यत्नमें उपादानस्वातन्त्र्यके अवगमकी अनिवार्यता—जीवको अपने हितके लिए चाहिए मोहका परिहार । जिसके तनमें, धनमें, जनमें किसी भी प्रकारका मोहका अंश रहेगा तो लेशमात्र मोह रहनेपर भी सम्यक्त्व नहीं होता, और सम्यक्त्व बिना सारा यह जीवन निष्फल है । जो अनन्त बार जन्म लिया और जिन्दगी में रहे, उस जिन्दगीमें अनेक प्रसंग आये । मोह भी वहाँ बहुत किया । तत्त्व क्या निकला ? आज अपने लिए अनन्तभवकी बात कुछ भी नहीं । जो जो प्रसंग आये । तो इसी प्रकार इस जीवनमें भी जो प्रसंग आ रहे हैं वे क्या रहेंगे ? कुछ भी नहीं । तो कल्याण है मोहके हटानेमें । जहाँ मोह दूर होता है वहाँ चित्तमें उदारता उत्पन्न होती है । वहाँ तृष्णाका रग नहीं रहता और ऐसी स्थितिमें उस चित्तमें ऐसी पात्रता होती है कि वह अखण्ड निजचैतन्यस्वभावका अनुभव कर सकता है । स्वका अनुभव करनेके समान जगत्में और कोई वैभव

नहीं। एक मात्र यह ही सारभूत है कि अपने ज्ञानमें अपना ज्ञानस्वरूप बस जाय। यह ही मात्र मैं हूँ अकिञ्चन स्वभाव वाला केवल ज्ञानानन्द मात्र एक ज्योति मात्र भावात्मक। अमूर्त यह मैं स्वयं हूँ, ऐसा दृष्टिमें रहे। इसके अतिरिक्त मेरा परमाणुमात्र भी नहीं है। इस श्रद्धामें बसने वाले पुरुषोंका कल्याण होता है। यह बात मिलेगी उपादानकी स्वतन्त्रता जाननेसे। पदार्थकी आजादी समझनेसे, जिससे, यह बोध होता है कि एक पदार्थका दूसरा पदार्थ कुछ भी नहीं लगता। यह बात तो तभी चित्तमें समायगी जब कि यह भी सुबोध बन रहा हो कि प्रत्येक पदार्थमें अपनी अपनी योग्यता है, अपना-अपना शीलस्वभाव है और अब यहाँ कोई योग्यता ही न माने तो वस्तुमें फिर माना ही क्या? चीज क्या रही? और वह तो एकदम परतत्र ही हो गया। हो नहीं गया, पर मोहमें ऐसे कार्य करे कोई तो मोहमें ही परतत्रताके विकल्पकी बात उत्पन्न हो जायगी। लो—निमित्त जो चाहे सो कर देता है, उपादानमें तो योग्यता नहीं होती है। बिना ही योग्यताके उसे निमित्त परिणाम देता है। तो यो निमित्तकर्तृत्व माननेपर फिर तो निर्मोहताका कोई अवसर न मिला।

कल्याणके लिये सम्यग्बोधकी प्रथम आवश्यकता—कल्याणके लिए, मुक्तिमार्ग पाने के लिए सत्य बोधकी आवश्यकता है। और सत्य बोधमें यह बात बन रही है कि प्रत्येक पदार्थ परिपूर्ण है, अखण्ड है, अपने आपमें अपने उत्पाद व्यय धौव्य धर्मसे तन्मय है, अतएव सर्व पदार्थ स्वतन्त्र है। किसीका कोई कुछ नहीं लगता। मेरा मात्र मैं ही हूँ। मेरी सारी जिम्मेदारी मुझपर ही है। मैं जैसे भाव करूँगा वैसा भविष्य भोगूँगा। भले ही हम कोई शुद्ध बोधके बलपर, शुद्धज्ञानके बलपर पूर्वबद्ध कर्मोंको भी निर्जीर्ण कर दें और उन्हें निष्फल कर दें, पर यह बात बहुत बड़े पुरुषार्थसे सम्भव है। जब उपयोग स्वानुभवका रस पीता रहे तो उस स्थितिमें सामर्थ्य है ऐसा कि भव-भवके बाँधे हुए कर्म भी खिर जाते हैं। और ऐसा होना पड़ेगा, क्योंकि जो भी कोई जीव मुक्त जायेगा उसके तो विकट अनगिनते भवोंके बाँधे हुए कर्म पड़े हैं, उनके खिरनेका उपाय यह ही समय तपश्चरण, ध्यान, स्वका आश्रय है। तो यह ही बात एक सारकी है और यह मार्ग मिलता है तब जब कि हम पदार्थोंकी स्वतन्त्रताका परिचय पा लें। पदार्थका सम्पूर्ण परिचय पानेके बाद उस पदार्थके सम्बन्धमें हमें जिस तत्त्वकी ओर अधिक दृष्टि देनी है, उस तत्त्वपर दृष्टि पहुँच सकती है। पदार्थ अपने असाधारण गुणरूप है और उसमें उसके अनुरूप परिणाम होनेकी योग्यता है। यहाँ यह हठ करना अनुचित है कि किसी विविक्षित पर्यायके बाद जो पर्याय होनी है उसकी ही योग्यता है। वस्तु है, उसका निर्णय है यह। हुई वही पर्याय प्रतिनियत जो होनेको थी, जो ज्ञानियोने जान लिया, किन्तु जब तर्क वितर्क द्वारा उसके निर्णय करने चलते हैं तो यह सब समझना होगा कि इस प्रकारकी पर्यायसे परिणत पदार्थमें ऐसे ऐसे

कार्य हो सकते हैं। होगा एक ही कार्य, मगर निर्णय और परीक्षण तो पूर्ण रूपसे किया जाता है।

प्रतिनियत पर्यायकी ही योग्यता माननेपर सत्कार्यवादके द्वारका उद्घाटन—यदि ऐसा ही एकान्त हठ किया जाय कि पदार्थमें केवल अगली पर्याय होने मात्रकी योग्यता है, अन्य कुछ नहीं है तो यो तो इसी लाइनमें बढकर सत्कार्यवाद आ जायगा। सत्कार्यवाद-सिद्धान्तानुयायी यह मानते हैं कि प्रत्येक पदार्थमें उसमें जितनी परिणतियाँ होगी वे सबकी सब सदैव हाजिर हैं। अभी भी हाजिर है। बस क्रम-क्रमसे एक-एक पर्याय मिटती जाती है। एक बटके दानेमें क्या-क्या भरा हुआ है? बटके बीजका एक दाना जो कि सरसोसे भी छोटा होता है, जो राईसे भी छोटा होता है उसमें क्या-क्या भरा है? सत्कार्यवादियोंके आशयके अनुसार उसमें एक पेड़ भी भरा हुआ है, क्योंकि जब उस बीजको बो दिया जायगा तो पेड़ बन जायगा। तो उस दानेमें इस समय भी पेड़ भरा है और उस पेड़में करोड़ों फल पैदा होंगे। वे फल भी उसमें भरे पड़े हैं और एक-एक फलमें हजार-हजार दाने होंगे, वे भी भरे पड़े हैं। और प्रत्येक दानेमें एक एक बट वृक्ष, फिर अनेक वृक्ष भी पड़े, लो अब कितने मान लिए जायें? एक बटके दानेमें अनगिनते पेड़ भी घुसे हैं, फल भी पड़े हैं, यह सत्कार्यवादका सिद्धान्त है, और माना है कि वह परिणामन क्रमसे निकलता रहता है। निकलता क्या? जो था वहीं प्रकट हो गया। अब यहाँ निमित्तनैमित्तिक सिद्धान्तकी बात गौण हुई और व्यवस्था भी कुछ न रही। कैसे जगतके पदार्थोंके परिणामन होते हैं यह कोई व्यवस्था न रही। तो यो ही कोई माने कि बस पदार्थमें केवल आगामी पर्याय होनेकी एक ही योग्यता है, अन्य कुछ होता नहीं तो इसी प्रकार किसी प्रयोगमें सत्कार्यवाद जैसी भूलक आ जाती है। लोकमें जो व्यवस्था बनी हुई है, वह इसी आधारपर बनी हुई है कि पदार्थमें कुछ सीमा को लिए हुए, उस जातिको लिए हुए अनेके परिणामन होनेकी योग्यता है। तब वहाँ निमित्त साधन सब जुटते हैं और उसमें कार्य होता है। तो पर्याययोग्यताके परिचयसे यह विदित होता है कि किस परिणतिमें पदार्थमें किस किस प्रकारके परिणामन करनेकी योग्यता है?

उपादानमें अनेक योग्यताएँ होनेपर भी एक साथ सभी परिणामनोंका प्रसंग न आने का कारण—यहाँ कोई यह प्रश्न कर सकता है कि जब किसी पदार्थमें अनेके प्रकारके परिणामन होनेकी योग्यता है तो उनमेंसे कोई एक ही खास प्रतिनियत परिणामन क्यों होता है? सभी क्यों नहीं एक साथ हो जाते? या निमित्त कुछ भी जुटा हो, अन्य प्रकार परिणामन क्यों नहीं हो जाता? इसमें अव्यवस्था बन जायगी, यदि पदार्थमें केवल एक ही प्रतिनियत भावी परिणामनकी योग्यता न मानी जाय। उत्तर उसका यह है कि यद्यपि पदार्थमें अनेक प्रकारसे परिणामन करनेकी योग्यता है लेकिन शुद्ध पदार्थमें तो उपाधिके अभावके

कारण अपने ही सत्त्वके शीलके अनुरूप शुद्ध परिणामन होता रहेगा । और विभावपरिणामनकी बात यह है कि वह औपाधिक परिणामन है, उस समय जिस प्रकारका उपाधिसंयोग होगा, जैसी बाह्यउपाधिका निमित्त पायगा उसके अनुकूल विभाव परिणामन हो जाता है । जैसे कोई कपड़ेका टुकड़ा पड़ा है उसमें गीला होनेका भी काम हो सकता और जलकर खाक होनेका भी काम हो सकता । अब अग्निनका संयोग मिला तो खाक हो जायगा, पानी का संयोग मिला तो गीला हो जायगा । वहा यद्यपि हुआ एक ही परिणामन, लेकिन योग्यता समझनेका आधार तो कोई विवेक है, वितर्क है, कोई कपड़ा खाक हो गया, कोई कपड़ा गीला हो गया तो सभी जगह देखकर निर्णय तो हुआ ना कि इतने प्रकारसे परिणामनेकी योग्यतायें हैं, पर हुआ एक ही परिणामन । सारे परिणामन एक साथ नहीं हुए । तो निमित्त-नैमित्तिक भाव और पदार्थका स्वातंत्र्य उपादानकी योग्यता— ये सब माननेपर एक भी शंका नहीं रहती । किसी भी प्रकारकी शंका किसी एक हठमें ही रहनेके कारण होती है । तो यह जानना कि पदार्थमें अनेक प्रकारसे परिणामनेकी योग्यता होनेपर भी जिसे उपादानने जैसे उपाधि बाह्यको निमित्त पाया उसका उस अनुरूप परिणामन हो गया ।

निमित्तनैमित्तिक भाव होनेपर भी निमित्त उपादानमें कर्तृकर्मभावकी अनुपपत्ति— निमित्तनैमित्तिक भावकी बात सुनकर चित्तमें यह शंका न करना चाहिए कि इस तरह तो कर्तृकर्मभावकी बात निमित्त उपादानमें जुट जायगी । देखो ना—जैसा अनुकूल निमित्त मिला वैसा उसमें परिणामन हुआ । फिर तो कर्ता कर्मभाव एकका एक ही में रहता है, यह व्यवस्था न बनेगी । ऐसी शंका न करे, कारण कि प्रत्येक पदार्थमें किसी भी परका कोई कार्य त्रिकाल भी नहीं होता । प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपको लिए हुए है और अपने ही शीलसे परिणामन करता रहता है और इस प्रसंगमें निमित्तके साथ कर्ता कर्म भावकी बात भी नहीं आयी । निमित्तनैमित्तिक सम्बन्धकी कुछ चर्चा चली है कि उपादानमें अनेक प्रकारसे परिणामनकी योग्यता होने पर भी जैसा अनुकूल निमित्त प्राप्त किया उस प्रकारसे वह विभावरूप परिणाम गया । इसमें निमित्तनैमित्तिक भाव और उपादानकी परिणामन स्वतंत्रता ये दोनों बातें निरखनी चाहिए, और ऐसा निरखने पर वस्तुका सम्यक् बोध बनता है । ऐसा होता ही रहता है । हम आप सबके साथ ये ही घटनाएँ चल रही हैं । कोई जीव पाप कार्य करता रहता है तो उसके उपादानमें उस उस प्रकारकी योग्यता बन जाती है । जो अपने आपमें समृद्ध रूपसे अनुभव नहीं कर पाता, जो अपने आपमें उत्कर्ष मार्गको नहीं निरख पाता, योग्यता बन जाती है ऐसी, जो जीव निष्पाप रहता है अपने आपके ज्ञानके उपयोगमें रहता है उस पुरुषके इतनी योग्यता है कि सर्व विशिष्ट चैतन्यमात्र निज तत्त्वका अनुभव करनेकी उसकी ऐसी योग्यता होती है कि जब उसके जी में ऐसी बात

आयी, स्वानुभव कर लेता है, अन्यथा बड़े-बड़े यत्न करने पर भी मन नहीं लगता, स्वदा उपयोग नहीं बन पाता । विशेष उलझनें न होने पर भी अतः ऐसी योग्यता नहीं हो पाती कि वह स्वका अनुभव कर सके और एक ज्ञानी सम्यग्दृष्टि पुरुष बाह्यमे अनेक उलझनें होने पर भी ऐसी योग्यता पा लेता है कि वह क्षणमे कुछ था और क्षणमे स्वानुभवी बन जाता है । जो चक्रवर्ती छह खण्डका धनी होता है, जिसमे उलझनेकी बातें अनेक सामने पड़ी रहती है, लेकिन जब अपनेको सबसे निराला जान लिया तो उलझनके समग्र उलझनें भी बहुत की और कुछ ही क्षण बाद उन उलझनको एकदम चिन्तसे निकालकर ज्ञानमात्र स्वमे अनुभवमे उसका उपयोग लग जाता है । तो पदार्थकी स्वतन्त्रताका परिज्ञान होने पर ऐसी ही शक्ति आत्मामे प्रकट होती है और वह बात तब बन पायगी ज्ञानमे कि जब पदार्थोंमें योग्यता स्वीकार करें, निजी समृद्धि सर्वस्व स्वीकार करे । जैसा कि वह अपने-आपमे परिपूर्ण है वैसा दृष्टिमे लें तो मोह दूर होगा और तब सर्व विविक्त निज ज्ञानानन्दस्वरूपका अनुभव प्राप्त होगा । बस आत्माका उत्कर्ष इसी पर्यायमे है, अन्य कुछ भी यत्न विए जायें, उनसे आत्माको कुछ भी सिद्धि नहीं है ।

उपाधिसापेक्ष विशेष पर्यायार्थिकनयकी अपेक्षासे पर्यायविशेषयोग्यताका निर्णय—
 यहाँ प्रकरण यह चल रहा है कि किसी भी पर्यायमे परिणत पदार्थमे कितने प्रकारके परिणमनेकी योग्यता पायी जाती है ? इस सम्बन्धमे दो बातें रखी गईं । एक दृष्टिसे तो उसमे जितनी सम्भावनायें हो सकती हैं या उस उस प्रकारके अनेक पदार्थोंमे जो जो परिणमन हुए विदित होते हैं उतनी ही योग्यतायें हैं । एक दृष्टिसे चूँकि उस पर्यायके बाद कोई एक पर्याय होनी है, जो भी होनी है उसी प्रतिनियत पर्यायकी योरयता है । इस सिलसिलेमे यह बात मुख्यतया कही गई है कि किसी भी पर्यायपरिणत पदार्थमे यदि वह विकृत है तो उसमे योग्यताये नाना पड़ी हुई है । जिस प्रकार नवीन निमित्तका सन्निधान पाता है अपनी योग्यताके अनुसार उस प्रकारका परिणमन कर लेता है । तो यहाँ यह जिज्ञासा हुई कि इस बातको बहुत विस्तारपूर्वक कहा गया कि पदार्थोंमे परस्पर निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध है और उसके अनुरूप उपादानमे अपनी अनेक योग्यताओंमे से उस योग्यतारूप परिणमन होता है तो क्या किसी अभिप्रायसे भी विविक्षित पर्यायमे किसी एक पर्यायमे एक ही विशेष योग्यता नहीं है ? उत्तरमे कहते हैं कि हाँ है और वह है उपाधि सापेक्ष विशेष पर्यायार्थिक नयकी अपेक्षासे अर्थात् ऐसी-ऐसी उपाधिका सन्निधान हो और उसमे विशेष पर्यायपर ही दृष्टि दी जा रही हो तो उस आशयमे उस विविक्षित पर्यायमे केवल एक होने वाली पर्यायरूप ही परिणमनकी योग्यता है । देखिये यह सब स्थिति समर्थ कारणमे हुई । समर्थ कारण अगर है तो वहाँके बाद एक पर्यायरूप ही परिणमेगा

और उसकी ही योग्यता समझिये ।

समर्थकारणका परिचय—समर्थ कारण कहते हैं उसे कि जहाँ जितने कारण चाहिये कार्यके होनेके लिए वे सब कारण उपस्थित हों तो उस स्थितिको समर्थकारण कहते हैं । उपादान भी उस योग्यता वाला है और अनेक निमित्तोंका सन्निधान भी बराबर है और साथ ही प्रतिबधक कारणका अभाव है । जहाँ ये तीनों बातें जुट जाती हैं उस स्थितिको समर्थकारण कहते हैं । जैसे अग्निका कार्य जला देना है तो योग्य अग्नि भी हो और हवा चल रही हो, कोई ईंधन भी पासमें पड़ा हो, सभी निमित्त जुट गए और उस अग्नि की शक्तिको रोकने वाली औषधि न हो, प्रतिबधक मणि न हो तो अग्नि जलानेका कार्य करती है । इनमें से यदि एक बातकी भी कमी रह जाय तो वह समर्थकारण नहीं है । जैसे उपादान भी है, योग्य अग्नि भी पड़ी है और ईंधन न हो, वायु आदिक न हो, निमित्त सन्निधान न हो तो वह जला नहीं पाती । किसे जलायेगी ? निमित्त कारण भी सब हो, प्रतिबधकका अभाव भी हो, पर उपादान ही नहीं है अग्नि ही नहीं है तो जलानेका कार्य कहाँ होगा ? उपादान भी है, निमित्त सन्निधान भी है, किन्तु प्रतिबधकका अभाव नहीं है । जैसे अग्नि है, ईंधन है हवा भी चल रही है और वहाँ रखी हो प्रतिबधक मणि, ऐसी औषधि जिसके उपस्थित होने पर अग्निका असर नहीं चलता, उस समय ज्वलन कार्य न होगा । तो जहाँ ये तीनों बातें हो जायें, योग्य उपादान, अनुकूल निमित्त सन्निधान और प्रतिबधकका अभाव, तो उसे समर्थकारण कहते हैं । ऐसा समर्थ कारण होने पर वहाँ यह कहा जायगा कि इसमें इस ही पर्याप्तको उत्पन्न करनेकी योग्यता है ।

समर्थकारणसे कार्य होनेकी बात निश्चित होनेपर भी आत्महितके लिये स्वलक्ष्य रखनेके उपदेशका कारण—समर्थ कारणकी बात सुनकर कुछ लोगोंके चित्तमें यह बात आ सकती है कि कार्य होनेके लिए तीनों कारणोंका बराबरी का साधन है । यदि इन तीनोंमें से कोई एक न हो तो कार्य नहीं बनता । तो जब तीनोंका समुदाय कार्य करता है तब मोक्षमार्गमें चलनेके लिये उपादानके लक्ष्यपर जोर क्यों दिया गया । आत्माकी उपासना करो, योग्यतापर दृष्टि दो, स्वभावको लक्ष्यमें लो, ऐसे ही उपदेश क्यों दिए जाते हैं ? जब तीनों कारणोंसे कार्य होता है तो बाकी दो कारणों पर भी तो दृष्टि रखना चाहिए । याने जैसे उपादान को लक्ष्यमें रखा जाता है इसी प्रकार निमित्तका भी तो ख्याल करना चाहिए । जैसे बज्र वृषभनाराच संहनन बिना मुक्ति नहीं, मनुष्यभव पाये बिना मुक्ति नहीं । तो इन संहननोंका इस मनुष्यभवका भी तो ध्यान रखना चाहिए । फिर मोक्षमार्गमें केवल स्वके लक्ष्य करनेका ही उपदेश क्यों दिया जाता है ? समाधान उसका यह है कि भाई जीवका परिणामन और अजीवका परिणामन सामान्यतया दोनोंमें एक ही अनुरूप

परिणामन होता है और इसका विरोध न करके जीवकी उत्कर्ष परिणतिके लिए अर्थात् यह जीव मुक्त हो जाये, जन्म मरणके स्रक्तोसे छूट जाये, अपने स्वरूपमें रहे, मुक्ति प्राप्त हो, इसके लिए पुरुषार्थ यह करना होता है कि अपने आपके विशुद्ध चैतन्यस्वरूपको लक्ष्य में लिये रहे। तो यदि किसी जीवकी दृष्टि परपदार्थके संग्रहमें है, निमित्तके संग्रहमें है, जैसे मनुष्यभवके बिना मोक्ष नहीं होता इसलिए मुझे मनुष्यभव मिले। मैं कब मनुष्य बनूँ ? मनुष्य होने से मुक्ति हो जायगी। यो उसका मनुष्यभवपर ध्यान गया तो दृष्टि परकी ओर हुई ना। स्व तो चैतन्यमात्र आत्मा है और यह ध्यान कर रहा है भवका, शरीरका। तो परदृष्टि होने पर मुक्तिकी बात तो दूर रहो, स्वानुभूति तक भी नहीं हो सकती।

परदृष्टिमें आत्मविकासकी असंभूति---बज्रवृषभनाराच सहननसे मोक्ष होगा, इस कारण यह सहनन मिले। अब जिस चीजको चाहता है उस चीजका पूरा स्वरूप भी तो दृष्टिमें रहेगा। क्या है ? मजबूत हड्डिया होती है, जहा उसे बज्रवृषभ नाराच सहनन कहते हैं। बज्रमय शरीर। तो किसी परकी ही तो दृष्टि रही। ऐसी परकी दृष्टि होनेपर स्वानुभव की भी परिणति नहीं हो पाती, फिर आत्मस्थिरताकी परिणति हो ही कहासे ? हर एक कार्यकी विधि अलग-अलग है। अजीव पदार्थोंमें तो उपयोग नहीं होता कि मिल करके किस स्थितिमें किस ढंगकी चीज बने ? जो हो निमित्त, उसके अनुरूप योग्य उपादानमें कार्य होता रहता है। यहा मुक्तिके लिए यद्यपि किन्ही अशोमें कह सकते हैं कि बज्रवृषभनाराच सहनन निमित्त है, मनुष्यभव निमित्त है लेकिन इसकी दृष्टि रखें, तो ऐसा लक्ष्य करने वालेकी मुक्ति नहीं होती। तो निर्णयकी बात अलग है कि किन परिस्थितियोंमें रहने वाला पुरुष मोक्ष जाता है ? पर स्व हितके लिए कर्तव्य यह है कि परका लक्ष्य हटाये और स्वका लक्ष्य रहे। जितने भी क्लेश हैं वे सब परके लक्ष्यसे हैं। हम समझते हैं कि यह जीव मेरा है, यह जीव गैर है। तो जिन्हे मेरा समझा उनके लिए हम बड़ी सेवायें करते हैं और जिन्हे गौण समझा उनकी सेवाका ध्यान नहीं रहता। इन दोनोंसे निराला यह जीव है, बस इस लगावने इस जीवको दुखी कर रखा है। यदि चित्तमें यह बात जम जाय कि मेरा यह मैं मात्र सर्वस्व हूँ। मुझसे तो सभी निराले हैं, सभी एक समान हैं। यह दृष्टिमें आये तो इसको आकुलता नहीं हो सकती। इस जीवपर जो विडम्बना छायी हुई है वह सब है परके लगावके कारण। तो परका लगाव हितकारी नहीं है। हितकारी तो अपने अमूर्त ज्ञानानन्द स्वरूपमात्रका ध्यान है। तो स्वकी उपासनामें जो वैभव अपना है वह सर्व प्राप्त होगा, और परपदार्थकी उपासनामें कुछ भी प्राप्त नहीं होता। केवल विकल्प मचाकर दुखी ही रहता है। तो जिस पर्यायके होनेकी जो पद्धति है उस पद्धतिसे वह पर्याय बनती है।

ज्ञानपरिणामनविधि—ज्ञानका कार्य जानना है। इसका विशुद्ध कार्य जाननमात्र है,

तो बिना रागके देखो इस ज्ञानमें स्वयं सर्व पदार्थ प्रसिद्ध हो जाते हैं। कोई राग करता है और राग करते हुए किसीको जान रहा है तो वहाँ दो बातें हो रही हैं—रागकी जगह राग चल रहे हैं, जाननकी जगह जानन चल रहा है। रागी पुरुष भी जानता है, पर जाननका जिस गुणसे सम्बन्ध है वहाँ उस गुणकी दृष्टिमें केवल स्वयं ही जानन चल रहा है। तो बिना रागके स्वयं सर्व पदार्थ प्रसिद्ध होते हैं। वहाँपर लक्ष्य पर है भी नहीं। तो एक स्वका लक्ष्य बनानेमें परका ख्याल नहीं रहता। और ज्ञानका केवल जाननमात्र कार्य होना रहे उसमें भी परका लक्ष्य नहीं रहता। स्वका लक्ष्य करना परका लक्ष्य छोड़ कर होता है तो किसी रूपमें परका लक्ष्य आया स्वलक्ष्य करनेके प्रयत्नमें। पर जाननमें तो किसी भी परका लगाव नहीं रहता। ज्ञानमें स्वयं ऐसा स्वभाव पड़ा है कि पदार्थ प्रसिद्ध होता है। उसके साथ-साथ चारित्र्यमोहनीय, दर्शनमोहनीयका उदय होनेसे यह जीव लगाव भी रखता जाता है।

समर्थकारणकी स्थितिमें मोक्षमार्ग होनेपर भी ज्ञानीके स्वलक्ष्यके यत्नसे सफलता की प्राप्ति—यद्यपि समर्थकारणमें ये तीनो बातें आ गईं। योग्य उपादान हो, निमित्त-नैमित्तिक सन्निधान हो और प्रतिबधक कारणका अभाव हो तो यह पद्धति तो न मिटेगी। मुक्तिके लिए भी यही पद्धति चलेगी। जैसा योग्य उपादान निष्कपाय जीव है और उसके कर्मोंका क्षय भी हो रहा है और प्रतिबधक भी कोई नहीं है, मुक्ति उसकी होती है। यद्यपि ये तीनो बातें उस स्थलपर भी हैं लेकिन उस जीवको तो देखिये जो मुक्त हो रहा है। उसकी क्या स्थिति बन रही है? उसकी परिणति स्वध्यानकी है, परके लगावसे हटने की है। तो यही तो विशेष योग्यताकी बात है। यह विशेष योग्यता जो मोक्षमार्गमें लग रहा है जीव, तो मोक्षमार्गमें लगनेके लिए स्वरूपपरिणतिकी विशेषता है। जैसे उपादान योग्य होना चाहिए मुक्तिके लिए तो किस योग्य कि जो अपने लक्ष्यकी परिणतिमें बन रहा है, ऐसा ही जीव मोक्ष प्राप्त करेगा। अब उस समय निमित्त कारण हो रहा है, बन रहा है, कर्मोंका क्षय हो रहा है तो ये सब बातें होती रहे किन्तु उनपर अगर जीवने उपयोग किया तो उनकी विशेष योग्यता मिट गयी। अब संसारमें रुलानेकी योग्यता बन जाती है। तो जो पद्धति है कार्य होनेकी उस पद्धतिका अभाव नहीं है। उन पद्धतिमें यह बात भरी हुई है कि योग्य उपादान होना चाहिए। योग्य उपादान मुक्तिके लिए क्या है? कौन है? जो अपने अपने स्वरूपके लक्ष्यमें रहता है। तो हितका कारण हुआ अपना लक्ष्य करना, परके लक्ष्यसे हटना, अपने उस ज्ञानानन्दमय स्वरूपमें रमना।

जन्ममरणके संकटोंमें पार होनेका उपाय स्वरूपरमण—जो भयंकर प्राणी अतः नाहस करके सर्वपदार्थोंकी आवृत्तताओंको त्यागकर अपने स्वरूपमें रमना है वह जन्ममरणके संकटों

परिणामन होता है और इसका विरोध न करके जीवकी उत्कर्ष परिणतिके लिए अर्थात् यह जीव मुक्त हो जाये, जन्म मरणके रुकटोसे छूट जाये, अपने स्वरूपमें रहे, मुक्ति प्राप्त हो, इसके लिए पुरुषार्थ यह करना होता है कि अपने आपके विशुद्ध चैतन्यस्वरूपको लक्ष्य में लिये रहे। तो यदि किसी जीवकी दृष्टि परपदार्थके सग्रहमें है, निमित्तके सग्रहमें है, जैसे मनुष्यभवके बिना मोक्ष नहीं होता इसलिए मुझे मनुष्यभव मिले। मैं कब मनुष्य बनूँ ? मनुष्य होने से मुक्ति हो जायगी। यो उसका मनुष्यभवपर ध्यान गया तो दृष्टि परकी ओर हुई ना। स्व तो चैतन्यमात्र आत्मा है और यह ध्यान कर रहा है भवका, शरीरका। तो परदृष्टि होने पर मुक्तिकी बात तो दूर रहो, स्वानुभूति तक भी नहीं हो सकती।

परदृष्टिमें आत्मविकासकी असंभूति---ब्रह्मवृषभनाराच सहननसे मोक्ष होगा, इस कारण यह सहनन मिले। अब जिस चीजको चाहता है उस चीजका पूरा स्वरूप भी तो दृष्टिमें रहेगा। क्या है ? मजबूत, हड्डिया होती हैं, जहा उसे ब्रह्मवृषभ नाराच सहनन कहते हैं। ब्रह्ममय शरीर। तो किसी परकी ही तो दृष्टि रही। ऐसी परकी दृष्टि होनेपर स्वानुभव की भी परिणति नहीं हो पाती, फिर आत्मस्थिरताकी परिणति हो ही कहासे ? हर एक कार्यकी विधि अलग-अलग है। अजीव पदार्थोंमें तो उपयोग नहीं होता कि मिल करके किस स्थितिमें किस ढंगकी चीज बने ? जो हो निमित्त, उसके अनुरूप योग्य उपादानमें कार्य होता रहता है। यहा मुक्तिके लिए यद्यपि किन्ही अशोमें कह सकते हैं कि ब्रह्मवृषभनाराच सहनन निमित्त है, मनुष्यभव निमित्त है लेकिन इसकी दृष्टि रखें, तो ऐसा लक्ष्य करने वालेकी मुक्ति नहीं होती। तो निर्णयकी बात अलग है कि किन परिस्थितियोंमें रहने वाला पुरुष मोक्ष जाता है ? पर स्व हितके लिए कर्तव्य यह है कि, परका लक्ष्य हटाये और स्वका लक्ष्य रहे। जितने भी क्लेश हैं वे सब परके लक्ष्यसे हैं। हम-समझते हैं कि यह जीव मेरा है, यह जीव गैर है। तो जिन्हें मेरा समझा उनके लिए हम बड़ी सेवाये करते हैं और जिन्हें गौण समझा उनकी सेवाका ध्यान नहीं रहता। इन दोनोंसे निराला यह जीव है, वस इस लगावने इस जीवको दुखी कर रखा है। यदि चित्तमें यह बात जम जाय कि मेरा यह मैं मात्र सर्वस्व हूँ। मुझसे तो सभी निराले हैं, सभी एक समान-हैं। यह दृष्टिमें आये तो इसको आकुलता नहीं हो सकती। इस जीवपर-जो विडम्बना छायी हुई है वह सब है-परके लगावके कारण। तो परका लगाव हितकारी नहीं है। हितकारी तो अपने अमूर्त ज्ञानानन्द स्वरूपमात्रका ध्यान है। तो स्वकी उपासनामें जो वैभव अपना है वह सर्व प्राप्त-होगा, और परपदार्थकी उपासनामें कुछ भी प्राप्त नहीं होता। केवल त्रिकल्प मचाकर दुखी ही रहता है। तो जिस पर्यायके होनेकी जो पद्धति है उस पद्धतिसे वह पर्याय बनती है।

ज्ञानपरिणामनविधि—ज्ञानका कार्य जानना है। इसका विशुद्ध कार्य जाननमात्र है,

समय आगे निकल जायगा । घटना घट जायगी, किन्तु उसका खोटा फल चिरकाल तक भोगना पड़ेगा । पुरुषार्थ होना चाहिए ऐसा कि हमारा समाधिमरण बने । और समाधि-मरण बने इसके लिए हमें प्रयत्न करना है अभीसे । ज्ञानसाधनामें अधिक रहे, ज्ञानपर उप-योग अधिक लगाये, धर्मात्मा पुरुषोंके सत्संगमें रहे, कुछ समय तपश्चरणाका भी आदर करें तो इन प्रयत्नोंसे हम वह समय पा लेंगे कि जहाँ हमारी समाधि बन सकेगी । समतापरिणाम हो । समतापरिणामका मूल उपाय यह है कि ऐसी भावना बनाये कि मैं अकिञ्चन हूँ, केवल चैतन्यस्वरूप मात्र हूँ । किसी भी चेतन अथवा अचेतन पदार्थसे मेरा कुछ सम्बंध नहीं है । सारा वैभव भी छूट रहा है, बिगड़ रहा है, तो वह सब भी बिगड़कर मेरा कुछ नुक्सान न कर सकेगा । और मेरा परिणाम यदि परके लगावमें पड़ रहा है तो चाहे ये बाहरी बातें मनके अनुकूल मिलती जावे । धन वैभव, लौकिक इज्जत प्रतिष्ठा आदि मनचाहे मिलते जावें, खानपान भी मनचाहा मिलता जावे, ये सब कुछ मिल जानेपर भी यदि सम्यक्त्व नहीं जगा, समाधिमरणकी प्रेरणा नहीं जगी तो ये सब व्यर्थ हो जायेंगे । तो अब समझिये कि हम आपत्ते जो आज समागम पाया है वह कितना महत्त्वपूर्ण है, उसका फायदा यही है कि ऐसा उपाय बना ले कि हमारा समाधिमरण हो, पंडितमरण हो, समतामें मरण हो । मेरी दृष्टिमें कोई बाहरी पदार्थ कुछ समयको न रहे, ऐसे उपादानमें ऐसी योग्यता बसी हुई होती है कि वह आगे शान्त रह सकेगा । तो स्वलक्ष्यसे जो च्युत है वह मोक्षमें रही लग पाता । मोक्षमार्गके निमित्त यद्यपि हैं लेकिन किसी भी परपदार्थपर दृष्टि रखनेसे मुक्तिका मार्ग नहीं बन पाता । इस कारण मुक्तिमार्गमें चलनेका कार्य बनानेके लिए स्वका लक्ष्य करनेकी आवश्यकता है और निमित्त आदिक परद्रव्योसे लक्ष्य हटानेकी आवश्यकता है ।

स्वलक्ष्यमें लगना व स्वलक्ष्य रक्षना इन दो स्थितियोंका विश्लेषण—प्रसंग यह चल रहा है कि मुक्तिके मार्गमें यद्यपि अनेक साधन ही हुआ करते हैं तिसपर भी किसी भी बाह्य साधनपर लक्ष्य हो तो मोक्षमार्ग नहीं चलता । इसलिए कर्तव्य यह है कि प्रत्येक पदार्थ का लक्ष्य छोड़कर एक निज स्वका लक्ष्य करना चाहिए । ऐसी बात सुनकर एक जिज्ञासुने यह जिज्ञासा की कि जैसे परपदार्थका लक्ष्य करना कषायसहित उपयोगका काम है, ऐसे ही परलक्ष्यसे हटकर स्वलक्ष्यमें लगना यह भी तो कषायका काम है । एक तीव्र कषाय हुई कि परपदार्थमें लक्ष्यमें आया और यह मंदकषायमें हुआ कि परका लक्ष्य छोड़कर स्वके लक्ष्य में प्रयत्न किया, तब स्वलक्ष्य भी हितका कारण कैसे हुआ ? जैसे परलक्ष्य करना कषायका कार्य है इसी प्रकार स्वलक्ष्यमें लगना भी तो कषायका कार्य है । मोक्षमार्गमें और और भी अच्छे-कार्योंमें लगनेकी बात क्या रुचि बिना होती है ? रुचि तो चाहिए और रुचि करना

से पार हो जाता है। रहना तो कुछ नहीं है, वेदल एक हाथ मलनेकी बात रह जाती है। सबसे निराला है यह जीव, तो ऐसा ही समझकर ऐसा ही अपना उपयोग क्यों न बनाये ? धन्य है वे जीव जिनका ऐसा ध्यान रहता है। ध्यान ऐसा बना ही रहे तो उस जीवका अवश्यमेव कल्याण है। करने योग्य कार्य यही है, चाहे कभीसे करे। जब तक नहीं कर रहे तब तक रुल ही है। और इस गलतीका यह भी परिणाम हो सकता कि ऐसे विपरीत भावमे पहुँच जाय यह जीव कि यह अवसर आना उसे कठिन होगा। आज जो समागम पाया है उसपर ध्यान दिया जाय तो कितना योग्य अवसर पाया ? हम आज मनुष्य हुए। पशु, पक्षी, कीट, स्थावरोसे तुलना तो कीजिए। आखिर वे भी तो जीव हैं, हम भी जीव हैं। हम भी कभी वैसे हुए थे जैसे कि ये पशुपक्षी आदि नजर आ रहे हैं। क्या है उनमे योग्यता ? वे बोल सकते नहीं, अपने दिलकी बात बता सकते नहीं, मनुष्योंके आधीन है। जहाँ बाँध दिया, बँधे रहे, जब खाना दिया खा लिया। कुछ वश नहीं चलता। यदि ऐसी स्थितिमे होते तो वहाँका ही विकल्प रहता। इस मनुष्यभवमे जो बात पायी है जिसमे इतनी कल्पनाएँ चलती है वह वहाँ नसीब नहीं होती। तो उस पर्यायमे रहते हुए मेरेमे यहाँ क्या रहा ? आज इस पर्यायमे हूँ, कुछ समयके लिए हूँ। जो समक्ष है वे सब मेरे लिए कुछ नहीं है। अरे आज यहाँ हूँ और मरण करके कहीं चले जायेंगे।

समाधिमरणका महत्त्व—भैया ! मरण तो निश्चित है। जो जन्मा है सो मरेगा, किन्तु जो अपने आपके स्वरूपकी दृष्टि रखता हुआ मरण करेगा उसका तो सुधार हो जायगा और जो किसीमे मोह राग स्नेह रखता हुआ, विकल्प करता हुआ, दुखी होता हुआ अगर मरेगा तो उसको अग्रे छोटे जन्म मिलेंगे। तो मरना जब सभीको है तो यह भी तो विचार करे कि किस ढंगसे हम मरें तो हमारा कल्याण होगा ? किस ढंगसे हम मरे तो हम ससार मे दुख भोगते रहेगे ? इसका भी तो कुछ निर्णय करियेगा। और जिस मरणपर हमारा भविष्य आधारित है उस मरणका कितना महत्त्व है ? ठीक-ठीक विचारपूर्ण स्थितिमे मरण करनेका कितना बड़ा भारी महत्त्व है ? जन्मका भी किसीका महत्त्व है, तो इसी कारण है कि ऐसा महत्त्ववाला मरण पा सके। जीना उसका ही सफल है, जन्म उसका ही कुछ फायदेमन्द है कि जो समाधिपूर्वक मरण कर सके। जन्मकी सार्थकता समाधिमरणसे है। समाधिमरण होवे तो समझो कि उसकी जिन्दगी सफल है। और यदि यह समाधिमरण न पा सके तो समझो कि जिन्दगी सब बेकार है। समाधिमरणके आधारपर हमारे भविष्य का उत्थान निर्भर है। देखिये—दो मिनटमे शरीरको छोड़कर यह जीव चला जायगा, जब कभी भी समय आयगा तो अब उतने समयमे अपने आपको सम्हाल लिया तो भविष्यका सारा काल सम्हाल लिया, और उतने समयको अगर अपने आपकी सम्हाल न कर पाये तो

समय आगे निकल जायगा। घटना घट जायगी, किन्तु उसका खोटा फल चिरकाल तक भोगना पड़ेगा। पुरुषार्थ होना चाहिए ऐसा कि हमारा समाधिमरण बने। और समाधि-मरण बने इसके लिए हमें प्रयत्न करना है अभीसे। ज्ञानसाधनामें अधिक रहे, ज्ञानपर उप-योग अधिक लगाये, धर्मात्मा पुरुषोंके सत्संगमें रहे, कुछ संयम तपश्चरणाका भी आदर करें तो इन प्रयत्नोंसे हम वह समय पा लेंगे कि जहाँ हमारी समाधि बन सकेगी। समतापरिणाम हो। समतापरिणामका मूल उपाय यह है कि ऐसी भावना बनाये कि मैं अकिञ्चन हूँ, केवल चैतन्यस्वरूप मात्र हूँ। किसी भी चेतन अथवा अचेतन पदार्थसे मेरा कुछ सम्बन्ध नहीं है। सारा वैभव भी छूट रहा है, बिगड़ रहा है, तो वह सब भी बिगड़कर मेरा कुछ नुकसान न कर सकेगा। और मेरा परिणाम यदि परके लगावमें पड़ रहा है तो चाहे ये बाहरी बातें मनके अनुकूल मिलती जावे। धन वैभव, लौकिक इज्जत प्रतिष्ठा आदि मनचाहे मिलते जावें, खानपान भी मनचाहा मिलता जावे, ये सब कुछ मिल जानेपर भी यदि सम्यक्त्व नहीं जगा, समाधिमरणकी प्रेरणा नहीं जगी तो ये सब व्यर्थ हो जायेंगे। तो अब समझिये कि हम आपने जो आज समागम पाया है वह कितना महत्त्वपूर्ण है, उसका फायदा यही है कि ऐसा उपाय बना लें कि हमारा समाधिमरण हो, पंडितमरण हो, समतामें मरण हो। मेरी दृष्टिमें कोई बाहरी पदार्थ कुछ समयको न रहे, ऐसे उपादानमें ऐसी योग्यता बसी हुई होती है कि वह आगे शान्त रह सकेगा। तो स्वलक्ष्यसे जो च्युत है वह मोक्षमें रही लग पाता। मोक्षमार्गके निमित्त यद्यपि हैं लेकिन किसी भी परपदार्थपर दृष्टि रखनेसे मुक्तिका मार्ग नहीं बन पाता। इस कारण मुक्तिमार्गमें चलनेका कार्य बनानेके लिए स्वका लक्ष्य करनेकी आवश्यकता है और निमित्त आदिक परद्रव्यसे लक्ष्य हटानेकी आवश्यकता है।

स्वलक्ष्यमें लगना व स्वलक्ष्य रटना इन दो स्थितियोंका विश्लेषण—प्रसंग यह चल रहा है कि मुक्तिके मार्गमें यद्यपि अनेक साधन ही हुआ करते हैं तिसपर भी किसी भी बाह्य साधनपर लक्ष्य हो तो मोक्षमार्ग नहीं चलता। इसलिए कर्तव्य यह है कि प्रत्येक पदार्थ का लक्ष्य छोड़कर एक निज स्वका लक्ष्य करना चाहिए। ऐसी बात सुनकर एक जिज्ञासुने यह जिज्ञासा की कि जैसे परपदार्थका लक्ष्य करना कषायसहित उपयोगका काम है, ऐसे ही परलक्ष्यसे हटकर स्वलक्ष्यमें लगना यह भी तो कषायका काम है। एक तीव्र कषाय हुई कि परपदार्थमें लक्ष्यमें आया और यह मंदकषायमें हुआ कि परका लक्ष्य छोड़कर स्वके लक्ष्य में प्रयत्न किया, तब स्वलक्ष्य भी हितका कारण कैसे हुआ? जैसे परलक्ष्य करना कषायका कार्य है इसी प्रकार स्वलक्ष्यमें लगना भी तो कषायका कार्य है। मोक्षमार्गमें और और भी अच्छे कार्योंमें लगनेकी बात क्या रुचि बिना होती है? रुचि तो चाहिए और रुचि करना

यह कषायका अश है । फिर रुचिके कारण स्वलक्ष्यमे लगा तो ऐसे स्वलक्ष्यमे लगना वैसे हितका कारण बनेगा ? इस जिज्ञासाका समाधान यह है कि भाई स्वलक्ष्य करना तो अवश्य परलक्ष्यमे लगकर स्वलक्ष्य करनेको कहते हैं । जैसे—उपदेश हुआ कि भाई स्वलक्ष्यमे लगे, तो अर्थ क्या लगा कि परलक्ष्यसे हटकर स्वके लक्ष्यमे आवो और इस तरह कोई करे कि परपदार्थके लक्ष्यसे हटकर स्व आत्माके लक्ष्यमे लगता है तो यह मदकषायमूलक कार्य है ।

अब समाधानमे आइये, देखिये—इतनी बात तो अवश्य है कि जब किसी जीवकी कषाय मद हो तब ही तो वह परपदार्थके लक्ष्यसे हटकर निजके लक्ष्यमे आयेगा । तो ऐसे स्वलक्ष्यमे लगनेका प्रयत्न मदवश या अश हुआ है, लेकिन उसके बाद स्वलक्ष्यमे रह जाना स्वलक्ष्य ही रह जाना, यह तो कषायका कार्य नहीं है, परसे हटकर स्वमे लगने के समय जो एकसे हटकर एकमे लगा यहाँ तक तो कषायकी प्रेरणा है । मदकषायकी प्रेरणा सही, लेकिन स्वलक्ष्यमे लगनेके बाद जो उसका स्वलक्ष्य रह जाता है, एक निर्विकल्प ज्ञानस्थिति रह जाती है या स्व ही दृष्टिमे रहता है यह कार्य तो कषायका कार्य नहीं है । यह तो सहज परिणतिका विकास है । स्वलक्ष्य होनेका तात्पर्य क्या है इसको भी समझ लीजिए । स्वलक्ष्य होनेका मतलब उस अवस्थासे है जहाँ रागद्वेषकी परिणति न हो । परसे हटकर स्वलक्ष्यमे लगनेकी प्रवृत्ति तक तो रागकी बात थी और उस परसे प्रयोजन न था तो उससे उपेक्षाकी बात थी । पर जब स्वलक्ष्य रह गया तब परलक्ष्यसे हटनेका काम तो नहीं कर रहा तो ऐसा जो स्वलक्ष्य रह जाना मात्र है उनके रागद्वेषकी परिणति नहीं है । रागद्वेष की परिणति न होनेमे ही तो स्वका अनुभव है । स्वके अनुभवमे भी मतलब क्या है कि स्व मायने सामान्य आत्मा, ज्ञायकस्वरूप आत्मा, चैतन्यमात्र अतस्तत्त्व वह है स्व । जो विशुद्ध है, निरपेक्ष है, स्वयं है, वह है अतस्तत्त्व । सो अतस्तत्त्वका या सामान्यका लक्ष्य होना उस समय रह ही जाता है जब सब ओरके लक्ष्यका अभाव हुआ ।

जीवके श्रद्धान, ज्ञान, चारित्र गुणोंकी निरन्तर कार्यशीलतामें स्वलक्ष्य रहनेका सुगम अवसर—जीव चैतन्यस्वरूप है, और इसका कार्य कुछ न कुछ श्रद्धान रहे, ज्ञान रहे और कही रमा रहे, यह कार्य कही भी रुकता नहीं । इसीको कहते हैं श्रद्धान ज्ञान चारित्रका काम । जब यहाँ ससारमे लग रहा तो परवस्तुको निजरूप माननेका श्रद्धान चल रहा और भेदाभेदस्वरूप कारण आदिकका यथार्थ बोध न होकर कुछसे कुछ रूपमे पदार्थका बोध करना यह ज्ञानका काम हो रहा और ऐसी स्थितिमे इसको जो इष्ट जचा, उसके विवर्त्यमे रम रहा, यह चारित्रका काम हो रहा । यही जीव जब सम्यक्त्व पाता है, रत्नत्रय विशुद्ध होता है तब उसका श्रद्धान स्वको स्वरूपसे प्रतीत करनेका रहता है । और जैसा जो पदार्थ है अपने

स्वरूपमे परिपूर्ण, परसे विविक्त उस रूपसे पदार्थका ज्ञान करता है। और अब चूँकि परका लगाव नहीं रहा, यथार्थ प्रकाश जग गया तब स्वमे रमनेका काम करता है। प्रत्येक परिस्थितिमे जीवके श्रद्धान, ज्ञान, चारित्रिका कार्य होता ही रहता है। तो इससे भी यह तात्पर्य निकला कि जब जीव परपदार्थकी ओरसे लक्ष्य नहीं रख रहा, परके लगावसे हट गया है, तो परसे हटने की स्थितिमे वह स्वमे रह गया, स्वलक्ष्य रह गया, यह बात उसके हो ही जाती है। इस जीवके विशुद्ध काम सब सुगम है। उनमे क्लेश नहीं और सत्य आनन्द ही आनन्द भरा हुआ है।

आत्मसमृद्धिकी टङ्कोत्कीर्णवत् निश्चलता—देखिये भैया ! क्लेश, आकुलता, अधीरता, घबड़ाहट, ये सब बन कर किये जा रहे हैं। एक ज्ञानप्रकाश लाये और परसे दृष्टि हटाये, अपने आप शुद्ध ज्ञानानन्दका विकास होता है, क्योंकि यह तो अपना स्वरूप ही है और अपने स्वरूपके विकासके लिए कुछ किया नहीं जाता, केवल परसे हटनेका काम होता है। यहाँ जो स्वरूप है वह निश्चल है, इसी बातको टङ्कोत्कीर्ण दृष्टान्तसे भी बताया गया है। टङ्कोत्कीर्णवत् निश्चल, इस दृष्टान्तका मुख्य भाव तो यह लिया जा रहा है कि जैसे टाँकीसे उकेरी गई प्रतिमा, पाषाणप्रतिबिम्ब निश्चल है, उसका हाथ उठाकर सरकाकर कहीं रख दिया जाय ऐसा नहीं हो सकता। उसका कोई भी अंग चलायमान नहीं किया जा सकता। कदाचित् पूरी मूर्ति उठाकर कोई ले जाय तो ले जाय, पर उस मूर्तिमे कोई अंग चलित हो जाय सो नहीं हो सकता। तो जैसे टाँकीसे उकेरी गई प्रतिमा निश्चल है इसी प्रकार प्रत्येक पदार्थका स्वरूप भी अपने आपमे निश्चल है। तभी तो देखिये—निगोद जैसी अवस्थाओमे यह जीव गया। जहाँ ज्ञानकी ओरसे देखा जाय तो जडसा लग रहा। क्या ज्ञान है ? लेकिन वहाँ भी स्वभाव नहीं मिटा, ज्ञान नहीं मिटा, स्वरूप निश्चल ही रहा और उसका प्रमाण यह है, वहाँसे निकलकर आज मनुष्य पर्यायमे आये है तो हम ही तो हैं वह जो पहिले थे और आज विकास हो रहा तो स्वरूप ऐसा निश्चल है।

आत्मसमृद्धिकी टङ्कोत्कीर्णवत् सहजसिद्धता—अब इसी टङ्कोत्कीर्णवत् दृष्टान्तमे एक नई बात देखिये जो कि हमें कुछ सीख देती है। अपनी प्रगतिके लिए कि जैसे टाँकीसे उकेरी गई प्रतिमा किसी अन्य पदार्थसे नहीं बनायी गई। उसमे कुछ भी अन्य पदार्थ जोड़ा नहीं गया, और इतना ही नहीं, जो मूर्ति बनी उसमे भी कुछ किया नहीं गया, किन्तु कारीगरने अगल बगलके पाषाणखण्ड हटाये, हटाने-हटानेका तो काम किया, पर वहाँ लगनेका कुछ काम नहीं किया और वहाँ वह आवरण, वह पाषाणखण्ड हट हटकर इस मूर्तिमे वह मूल चीज जो थी वह प्रकट हो गई। ऐसे ही आत्माके ज्ञान और आनन्दके विकासके लिए और कुछ नहीं करना है। कोई बाहरसे चीज नहीं जोड़ना है। किसी बाहरसे कोई

चीज ग्रहण करके नहीं रखा, किन्तु जो विषय कषायके परिणाम पापाणखण्ड आवरण इस पर लगे है उनको हटाना है। वह विभाव हट गया कि यह जो कुछ है वह अपने आप प्रकट हो गया। लेकिन व्यवहारमें अनेक चीजोंके प्रसंगमें आकर भी ऐसा ही है। चौकीपर यदि बीट गिरा, कूड़ा जम गया तो उसको साफ करने वाला क्या करता है? कोई काठमें नई चीज लाता है क्या? पानीसे धो धोकर मल अलग करता है। जो दूसरी चीज है उसको दूर करता है। वह दूसरी चीज सब दूर हट जाय तो वहाँ जो कुछ है स्वयं, सो वह अपने आप निकल आता है। तो ऐसे ही अपने आपमें जो अपना स्वरूप है, विकास है, ज्ञानानन्द रूप है उसको उत्पन्न करने के लिए बाहरसे कुछ नहीं लाना है केवल उन विषय कषाय विभावोंको दूर करना है। वे दूर होने किस उपायसे? भेदविज्ञानकी टाकी, भेद-विज्ञानकी ही हथौड़ी, भेदविज्ञानका ही कारीगर हो, उसके द्वारा यह काम अपने आप हो जायगा कि परका सम्पर्क मिटेगा और निज स्व जैसा सहज है वह अपने आप विकसित हो जायगा। तो यह स्व लक्ष्य रहना, अपना कल्याण कर लेना, जन्म मरणसे छूटनेका उपाय बना लेना यह सब सुगम है, साध्य है, किया जा सकता है, करनेकी ओर चले कोई तो। बस गाड़ी यही अटकी रहती है कि इस आत्मकल्याणके करनेके लिए हम कटिबद्ध नहीं हो पाते। इतनी बात अगर हो जाय तो सारी बात आपको सुगम दिखेगी तो स्व ही अपनी दृष्टिमें रहता और ज्ञान सामान्यात्मक अन्तस्तरवका उपयोग रहता, ये सब तो कल्याणरूप हैं।

व्रत तप आदिकी व्यवहारधर्मरूपता—यहाँ कोई प्रश्न कर सकता है कि तप व्रत आदिक स्वकल्याण है या नहीं? ये स्वयं कल्याणरूप है, कल्याणके कारण हैं अथवा नहीं, यह प्रश्न उत्पन्न होता प्राकृतिक है, क्योंकि अन्य कार्योंके उपयोगमें लगा हुआ यह प्राणी जब कुछ धर्मकी ओर चलनेको होता है तो व्रत, तप, दर्शन, सत्संग ये सब साधन हुआ ही करते हैं और उपदेश भी ऐसा ही दिया जाता, सयम करो, तप करो, व्रत करो, प्रभुदर्शन करो, तो ये सब भी अपने कल्याण-है; अथवा नहीं? इस प्रश्नपर अब विचार कीजिए। बाहरी जो तप व्रत आदिक हैं वे, उपचारसे कल्याणके साधक माने गए हैं। इसका कारण यह है कि तप व्रत संयम आदिक बातोंमें लगा हुआ प्राणी निश्चय तत्त्वको पा लेता है। पाता है अपने ही सहज विकास द्वारा, मगर पात्रता उसमें होती है जो कुछ सयमी है, तपस्वी है। इसको अगर सक्षिप्त शब्दोंमें कहे तो जो अपनी ओर लगा हुआ है और कष्टसहिष्णु है। तपस्वी अपनी जिन्दगीमें अनुभूति करनेके लिए अगर कष्टसहिष्णुता से, समतासे वह सह लेवे, ऐसा अगर ध्यानमें रखे तो कोई प्रतिकूल बात न होगी, क्योंकि जो जरा जरासी बातोंमें कष्टका अनुभव करता है उसमें यह पात्रता नहीं जगती है कि वह ऐसे विशुद्ध

सामान्य अंतस्तत्त्वका अनुभव कर ले, उसमें यह पात्रता नहीं जगती है कि वह ऐसा विशुद्ध सामान्य अंतस्तत्त्वका अनुभव कर सके। अपने रागके प्रतिकूल, इच्छाके प्रतिकूल जरासी बात हुई उसीमें कष्ट माना। ऐसे कष्टसे घबडाने वाले प्राणियोंमें स्वके अनुभव करने जैसे बहुत बड़े पुरुषार्थकी बात आनेकी पात्रता नहीं है। इस कारण साधु पुरुषोंको कष्टसहिष्णु होना चाहिए और कष्टसहिष्णुतामें ही ये तपश्चरण हो पाते हैं। तो जो इन बाह्य तप व्रत आदिकमें लगा हुआ है, उसका उपयोग विषय कषायोंमें तो नहीं है, तब उसमें पात्रता है ऐसी कि वह सामान्य अंतस्तत्त्वका अनुभव कर सकता है।

धर्मयात्राके साधक होनेसे व्रतादिकी व्यवहारसे धर्मरूपता — उक्त वृत्त बात सुनकर चिन्तमें ऐसा तर्क उठना एक प्रासंगिक है कि तब क्या तप व्रतसे धर्म नहीं होता? क्या तप व्रत आदि धर्म नहीं है? तप व्रतको उपचारसे साधक कहनेके मायने यह हुआ कि यह धर्म नहीं है, लेकिन बड़े बड़े धर्मात्मा जन भी ऐसा ही करते हुए देखे जा रहे हैं। तब धर्म की बात बताओ, क्या ये तपश्चरण आदिक धर्म नहीं हैं? इसका भी शान्तिपूर्वक समाधान ढूँढिये—और इस समाधानके लिए यह जानना आवश्यक है कि धर्म नाम है किसका? धर्म का यथार्थ स्वरूप ज्ञानमें आने पर ये सब समस्याये सुलभ जायेंगी। तब देखिये धर्म नाम है आत्माको मोह क्षोभरहित परिणतिका। अब व्रत तपकी बात देखिये—जिसके सम्बन्धमें यह प्रश्न किया जा रहा है बाह्य तप, व्रत क्या है? तो ये हैं मन वचन कायकी चेष्टाये। लेकिन ये सब हैं शुभरूप। और कुछ मदकषायकी ओर रहनेकी बात। तब ये भाव पुण्य के निमित्त हैं। मन, वचन, कायकी सभी चेष्टायें साक्षात् धर्म नहीं है। वे पुण्यके कारण हैं और ऐसे वर्णनमें जितने अंशमें मोह क्षोभरहित परिणति चल रही है वह धर्म है। तो ये मन वचन कायकी सभी चेष्टायें जीवको पात्र तो बनाये रखती हैं कि वह जीव जब स्वके अनुभवके लिए पुरुषार्थ करे तो हो सकेगा। यह बात कैसे समझी कि इन सभी चेष्टाओंके खिलाफ अशुभ चेष्टामें कोई जीव हो तो वहा समझमें आयेगा कि उसमें पात्रता नहीं रहती। जो इन्द्रियके विषयमें या लोकेषणामें किसी ओर विकल्प रमाये हुए है तो उसको स्वकी सुध ही नहीं है। स्वका अनुभव क्या कर सकेगा? तो स्वका अनुभव करना, मोह क्षोभरहित परिणतिका होना यह तो है साक्षात् धर्म और इस कार्यके लिए पात्रता बनाये रखने वाले जो व्रत तप आदिक परिणतिया हैं वे हैं उस धर्मकी पात्रतामें सहायक, अतः इसको व्यवहारसे धर्म कहते हैं।

धर्म और धर्मपालनका विश्लेषण—धर्म शब्दकी व्युत्पत्ति है यह “धत्ते इति धर्मः अथवा धरति इति धर्मः और इसके विशेष विवरणमें चले तो अर्थ है—पदार्थ. आत्मनि यः स्वभावं धत्ते स धर्मः। पदार्थ अपने आपमें जिस स्वभावको धारण करता है, जिस स्वभाव

को धरे हुए है उस स्वभावका नाम धर्म है, उस धर्मको करना नहीं है। वह तो स्वभाव है, परिपूर्ण है, सहज सिद्ध है, उस धर्मकी दृष्टि करना है। तो धर्मकी दृष्टि करनेको धर्म कहते हैं। हमने धर्मपालन किया, इसका अर्थ यह है कि आत्माका जो स्वभाव है, धर्म है उसकी इसने दृष्टि की। अब धर्मकी दृष्टि करना साक्षात् धर्मपालन है। फिर अनादि अनन्त अहेतुक ज्ञानानन्द स्वभावमात्र अन्तस्तत्त्वका दर्शन करना, आश्रय करना, उपयोग रखना सो धर्म है, धर्मका पालन है। अब इस धर्मपालनमें जो जीव लग रहे है वे निरन्तर इस धर्मपालनमें नहीं लग पाते। तो जब नहीं लग पाते उस समय वे क्या कार्य करते हैं? किसी विषयकषायमें, युद्धमें लग जाते हैं। उनकी प्रवृत्ति होती है ब्रत तप आचरण रूप। तो ज्ञानी सतकी जो बाह्य प्रवृत्ति है अथवा उस ज्ञानस्वरूपके उपयोगमें न लगे रहनेकी स्थिति में जो बाह्य आचरण बनते हैं वे भी कर्तव्य तो हैं, करने ही तो है ना, करना चाहिये। यदि ब्रत तप आदिक न करेंगे और स्वके अनुभवमें भी नहीं लगे हैं तो उनकी फिर क्या दशा होगी? तो ये ब्रत तप आचरण प्रवृत्ति करना है और इसके किए जानेका इसीलिए उपदेश है, अतएव ये ब्रत तप आदिक उस धर्मपालनमें बाह्यसाधन होनेसे अर्थात् धर्मपालनकी पात्रता बनाये रखनेसे इनको उपचारसे धर्म कहा है, और जिनकी दृष्टि ही नहीं, लक्ष्य ही नहीं कि हमको उन्नतिके मार्गमें करना क्या है, किन्तु कुल परम्परासे अथवा अपनी समाजके पुरुषोंकी देखादेखी जो कार्य किए जाते हैं उनमें धर्मका सम्बन्ध तो नहीं, मगर ऐसे लोग भी कभी सत्संग पायें तो उनका भाव बदल सकता है। अतएव ज्ञान न होनेपर भी, लक्ष्य न होनेपर भी ज्ञानी पुरुष जो काम करते आये थे, लक्ष्य रखते हुए वे ही काम इस लक्ष्यहीनके भी हो रहे हो तो पहिचान कौन करे? वह भी व्यवहारमें धर्म कहलाने लगता है। क्रिया तो बाहर में एक है ना भीतरके निर्णयसे उनमें धर्म और अधर्मका निर्णय हो जायेगा। तो प्रसंगमें यह बात चल रही है कि धर्मपालन तो ज्ञानानन्दस्वभावमात्र निज अन्तस्तत्त्वका लक्ष्य रह जाना है।

भूतार्थनयसे जीवादि तत्त्वोंके अधिगमकी निश्चयसम्यक्त्वेतरूपतः—धर्मका स्वरूप यहा परमार्थदृष्टिसे कहा जा रहा है। धर्म नाम है स्वभावका। आत्मधर्म हुआ आत्मस्वभाव। आत्मस्वभावकी दृष्टि करना, उपयोगमें लेना, आत्मस्वभावमें रमना यही है धर्मपालन और अन्य काम ब्रत तप आदिक ये सब इस जीवकी ऐसी पात्रता बनाये रखते हैं कि जब धर्मपालन करें तो कर लेगा और अशरूपसे तब भी कर रहा है, इस कारण उन्हे व्यवहार धर्म कहते हैं। इस बातको सुनकर एक जिज्ञासा होती है कि केवल आत्मस्वभावसे ही सम्बन्ध रखा धर्मपालनका तो क्या जीव, अजीव, आश्रव, बंध, सवर, निर्जरा, मोक्ष इन ७ तत्त्वोंका अथवा पुण्य पाप मिलकर इन ६ पदार्थोंका श्रद्धान करना धर्म है। ऐसा जो कहा गया

क्या वह भी सत्य नहीं है ? इसका उत्तर मुनो । भूतार्थनयसे जाने गए थे ६ पदार्थ निश्चय सम्यक्त्वके कारण हैं । सम्यक्त्व परिणति तो अखण्ड है । उसमें इतने विकल्प कहां होंगे कि जीव अजीव आदिक पदार्थका श्रद्धान् करना, उनकी अलग-अलग प्रतीति रखना ऐसा भेदन सम्यक्त्वमें कहां होता है ? सम्यक्त्व में तो एक समीचीनता है । यह समस्त सहज आत्मतत्त्व जैसा है, वह उसके अनुभवमें और प्रतीतिमें बना हुआ है, इस कारण यह जीवा-दिक का श्रद्धान जो कि भूतार्थसे जाने गये के ढंगसे हुआ, वह निश्चय सम्यक्त्वका कारण बनता है । विकल्प कोई भी धर्मरूप नहीं होता । पर कोई विकल्प धर्मका कारण बनता है अर्थात् उन विकल्पोसे गुजरनेके बाद धर्मकी मजिल मिल पाती है । तो वह विकल्प भी धर्मके समीप है अतएव धर्म है । जैसे दूसरी सीढ़ीपर चढ़ना पहिली सीढ़ी गुजरनेके बिना नहीं होता, इस कारण पहिली सीढ़ीपर चढ़ना दूसरी सीढ़ीपर आनेका कारण है । लेकिन पहिली सीढ़ीपर चढ़ना ही दूसरी सीढ़ीका प्रयोग न कहलायेगा । तो भूतार्थसे जाने गए ६ पदार्थोंका श्रद्धान या जानना यह निश्चयसम्यक्त्वका कारण है, क्योंकि जब भूतार्थसे जाने जायेंगे ये ६ पदार्थ तो वहाँ एक शुद्ध आत्मतत्त्व ही प्रतिभासमान रहेगा ।

भूतार्थपद्धतिका प्रकाश व प्रभाव—भूतार्थसे जाननेमें सीधा अर्थ यो लगा लें कि किसी एकमें उस एकको ही निरखना, यह भूतार्थ पद्धति कहलाती है । जब हम जीवको भूतार्थ दृष्टिसे देखेंगे तो पशु पक्षी मनुष्य ये जीव नहीं हैं । और कषाय, विकल्प, विचार इज्जत आदिक जो भी भावनाये हैं वे जीव नहीं हैं, और न कोई आन्तरिक तरंग जीव है, किन्तु जीव है एक टंकोत्कीर्णवत् निश्चल चैतन्यस्वरूप । जब भूतार्थसे जाना जीवने तो कहाँ पहुँचा ? सारे भव, सारी पर्याये, सारी वाते छूटकर एक शुद्ध चैतन्यस्वरूपमें आया । तो जब भूतार्थसे जाना जाता है इस तत्त्वको तो वहाँ केवल आत्मतत्त्व ही प्रतिभासमें रहता है । यो जीवतत्त्वको जाना, और उसका प्रभाव समझा । अब अजीवको भूतार्थसे जाने, तब क्या प्रभाव पड़ता है ? इसे परिखिये—भूतार्थसे जाना इस पुद्गलके वारेमें तो भूतार्थसे जाननेपर प्रथम उसकी दृष्टिमें स्वध या जाति भी न रहेगी । यह कार्माण जातिका द्रव्य है, यह आहार वर्गणाका द्रव्य है, यह जातिभेद भी भूतार्थमें नहीं पडा हुआ है, क्योंकि भूतार्थ जानता है केवलको और यह बात है सहेतुक । ये जातियाँ भी बदल सकती हैं पर लगेगा लम्बा समय । तो जो बदल सके, जो शाश्वत नहीं रहता, जो एक रूप नहीं है, जिसमें अनूनाधिनता चलती हो वह भूतार्थ दृष्टिमें पदार्थ नहीं है । जब इन स्वरूपोंको निरखने थे तब यह समझमें आया शुद्ध अणुमात्र, जिसमें गुण परिणतिका भी भेद नहीं वाला । ऐसा कोई नाशक यह अजीव पदार्थ जाना गया भूतार्थमें, अब दूसरा असत् क्या होगा कि जब भूतार्थसे इसे जाना तो इसका जानना न जानना जैसा हुआ, क्योंकि दिव्य तो दृष्ट

मचाया नहीं। बाह्य वस्तुका विकल्प कर रखा नहीं, एक जानन चल गया उस ओरसे तो वहाँ टिका नहीं। प्रभाव यह होगा कि बहुत ही शीघ्र यह अपने शुद्ध आत्मतत्त्वके प्रतिभास में आ जायगा।

भूतार्थपद्धतिसे आस्रवके जाननेका प्रभाव—जब आस्रवको जाना कृतार्थ पद्धतिसे तो आस्रव चूँकि सयोगी पदार्थ है और आस्रव दोनों जगह हुआ करता है—जीवमें भी और पुद्गल कर्मोंमें भी। तो जब भूतार्थसे आस्रवको जाननेके लिए चलेगे तो किसी एक को जाना जायगा। इस प्रकार भूतार्थ पद्धति बन जायगी। तो जब एक जीवास्रवको जानने चले तो भूतार्थ पद्धतिसे यह देखा कि जीवास्रव—ये मिथ्यात्व, अविरति, कषायके परिणाम यही तो आस्रव कहलाता है। यह जीवसे प्रकट हुआ है, जीवमें प्रकट हुआ है, जीवकी योग्यतासे आया है, जीवके लिए आया है। सब कुछ वहाँ जीवमें नजर आ रहा है। और ऐसा नजर आनेके बाद अब वहाँ अंतरङ्गमें दो भाग हो गए एक तो वह स्रोत और एक वह भरा हुआ तत्त्व। स्रोत तो है वह जीव सामान्य चैतन्यमात्र, परिपूर्ण भाव और वह भरा हुआ तत्त्व है जीवास्रव। यह यहाँसे निकला है। आस्रव शब्दका अर्थ है आना। मगर आना आगमन आदिक शब्दोंसे नहीं कहा है। उसमें आस्रवका भाव न आया। आस्रवका अर्थ है—आ मायने चारों ओरसे स्रव मायने चू जाना। आ समन्तात् स्रवण आस्रव। आगमन कई तरहसे होता है—कदम बढ़कर आना, चलकर आना और एक चूकर आना। जो चारों ओरसे पसेवता हुआ, चूता हुआ है उसे आस्रव कहते हैं। तो जीवमें जब आस्रव होता है तो यह इसी ढंगसे होता है। कहीं बाहरसे चलकर आस्रव आया नहीं। कहीं कदम बढ़ाकर आया नहीं, किन्तु जीवके समस्त प्रदेशोंमें वहीसे पसेवता, चूता हुआ भाव बना। तो ऐसा वह जो जीवास्रव है वह किस स्रोतसे आया है?—भूतार्थसे जाननेपर उस स्रोतकी मुख्यता हो जायगी। उससे आस्रव अश्व विलीन हो जायेगे, फिर वहाँ प्रतिभासमें रहा क्या? वह शुद्ध आत्मतत्त्व। जब भूतार्थसे कर्मोंमें भी आस्रव जाना तो वहाँ एक वह ढग चलेगा और रहेगा कर्मोंके आस्रवका स्रोत नजरमें। वह स्रोत सूक्ष्म है, पर है, भिन्न है, वहाँ टिक नहीं सकता। सो इस शुद्ध भाव क्रियाके प्रसंगमें वहाँ भी आखिर शुद्ध आत्मतत्त्व प्रतिभासमें रहेगा।

भूतार्थपद्धतिसे संवरादिके अवगमका प्रभाव—भूतार्थपद्धतिसे बंध सम्बर आदिके अवगमका भी हितमय प्रभाव है। सम्बरमें स्रोतका जानना और भी सुगम है, क्योंकि सम्बर-भाव शुद्ध स्वभावके अनुरूप भाव है, इसलिए वहाँ स्रोत जल्दी ग्रहणमें आया। तो वहाँ भी यह शुद्ध आत्मतत्त्व प्रतिभासमें रहेगा। इसी प्रकार निर्जरा और मोक्ष ये सब भूतार्थसे जब जाने जाते हैं तो इसका प्रभाव यह होता है कि वहाँ शुद्ध आत्मतत्त्व प्रतिभासमान रहता

है। तो अब निरख लीजिए कि जीवादिक तत्त्वोका भूतार्थपद्धतिसे जाननेका प्रभाव क्या होता है? जहाँ शुद्ध आत्मतत्त्व प्रतिभासमान रहा, बस वही तो सम्यक्त्व है। तो उस निश्चय सम्यक्त्वका कारण होनेसे यह सम्यक्त्वं है। इन तत्त्वोका श्रद्धान ठीक है और करना चाहिए, पर परमार्थस्वरूप इसके बीच भी समझ लेना आवश्यक है। भूतार्थसे जाननेपर इन ६ तत्त्वोका भी लक्ष्य छूट जाता है और एक शुद्ध आत्मतत्त्वपर लक्ष्य रह जाता है। इस कारण यह सिद्ध है कि परसे व रागादिक भावोंसे रहित एक अपने चतुष्टयमे ही स्थित जो सहजभाव है, अतस्तत्त्व है, चिन्मात्र है तद्रूप एकताका अनुभवना सो धर्म है।

धर्मरुचिका ऐश्वर्य—अब जान लीजिए कि धर्म कितना सुगम स्वाधीन सूक्ष्म है, किन्तु विकल्पजाल करने वाले पुरुषोको अति कठिन है। जिस धर्मके प्रसादसे अनगिनते भवों के कर्म भी एक साथ खिर जाते हैं उस धर्मकी ओर दृष्टि करना है। बाकी तो धर्मके नाम पर कोई कुछ करे तो वह पर्यायमे ही बुद्धि बना रहा है। जिसको तनसे, मनसे, धनसे इतना लगाव लगा है कि वहाँसे विविक्तता हृदयमे स्फुरित नहीं हो पाती है, तो इस रगमे रगा हुआ पुरुष इस धर्मका पालन क्या करेगा? जिसकी इस धर्मके स्वरूपपर दृष्टि पहुँचती है तो इस धर्मके उपदेशक गुरुजनोपर, इस धर्मके प्रतिपादक शास्त्रोपर, इस धर्मके मूल स्रोत अरहंतदेवपर जिनेन्द्र प्रभुपर प्रशस्त प्रकृष्ट भावना जगती है और फिर वे ज्ञानी इतना उनपर न्यौछावर होते हैं कि उसके लिए तन, मन, धन, वचन, सारा वैभव न कुछ चीज है। ऐसा है यह धर्म। अपने आत्मामे, अपने आप अपनी ही परिणतिसे प्राप्त किया जा सकता है।

बन्धपर्यायमे जीव और पुद्गलकी एकताका शंकाकार द्वारा प्रतिपादन—इस प्रसंगमे एक यह जिज्ञासा बन सकती है कि यहाँ तो यह समझमे आ रहा कि आत्मा और पुद्गल दोनोंकी बंध पर्यायमे एकता है। जब जीव और पुद्गल आज इस बंध दशामे पड़े हुए हैं, शरीरमे जीव बंधा, जीवमे शरीर। शरीर चलेगा तो जीवको भी चलना पड़ेगा। जीव चलेगा तो शरीरको भी चलना पड़ेगा। हाँ एक मरणकाल ऐसा है कि जीव तो जायगा और शरीर न जायगा, तो यह तो एकदम अलग होनेकी बात है। वहाँ तो बन्धन नहीं रहा शरीरसे, पर बंधपर्यायमे जीवकी और पुद्गलकी एकता नजर आती है। और बतलावो इस जीवका निवास है कहाँ, शरीरके प्रदेशोको छोड़कर? कैसा घना अवगाहरूप होकर जीव रह रहा है कि यदि इस जीवके शरीरकी बनावटके भीतर कहीं पोल रह गई तो वहाँ आत्मप्रदेश भी नहीं है। देहके रग-रगमे बस रहा है यह जीव। जैसे कानके बीचमे जो छेद है वहाँ कोई शरीरका पुद्गल नहीं है। पेटमें भी जितनी जगह पोल होगी, नासिकामे जहाँ पोल है वहाँ शरीरके अणु भी नहीं है तो जीवप्रदेश भी नहीं है, ऐसा जीवका घन अवगाह हो रहा है।

तो इस बधपर्यायिमे जीव और पुद्गलकी एकता ही तो है। क्या यह बात भूतार्थ नहीं है ? क्या यह मिथ्या बात है ? ऐसा प्रश्न होना प्राकृतिक है।

बन्धपर्यायिमे दो द्रव्योंकी एकता विदित होनेपर भी परमार्थतः एकताका अभाव— अब उक्त प्रश्नके समाधानमे सुनिये, देखिये—यह बात भी हमने कब जानी जब अपने स्वरूप मात्रसे हटकर इन दो पदार्थोंपर उपयोग लगाया, तब ही तो जान पाया कि जीव और पुद्गलकी एकता है बध पर्यायिमे। अरे हम जाननेके लिए चले और मूलमे ही भूतार्थ पद्धति को कुचल कर चले तब इसका वहाँ साध्य कैसे नजर आयेगा कि भूतार्थ पद्धतिसे क्या समझ बनती है ? हा बहिर्दृष्टि होने पर, अपने आप स्वभावसे एकत्वके उपयोगसे च्युत होनेपर बाहरमे जब निरखते हैं तो जीव और पुद्गल इन दोनोंकी एकता बराबर समझमे आयगी। मगर यह बात तो हमने समझी है स्वरूपसे चिगकर, दो पदार्थोंपर दृष्टि देकर। अन्यथा तो हमे इस वक्त भी जीवमे जीव नजर आता और पुद्गलमे पुद्गल दिखता। जैसे—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, और काल ये ५ द्रव्य कहा रह रहे हैं ? आकाशमे, लेकिन जब भूतार्थ पद्धतिसे देखते हैं तो वहा यह नजर आता है कि आकाशमे आकाश ही रह रहा है। जीव पुद्गल आदिक नहीं। जीवद्रव्यमे जीव ही रह रहा, धर्मद्रव्यमे धर्म ही रह रहा, किसीमे और कोई अन्य पदार्थ नहीं रह रहे, क्योंकि भूतार्थ पद्धति स्वरूप चतुष्टयको ग्रहण करता हुआ बनता है। तो जब बहिर्दृष्टि करके निरखा तो जीव और पुद्गल इनकी एकताका अनुभव हुआ, फिर भी जो नजर आया कि ये दो अलग कुछ नहीं हैं, इस जीव पुद्गल की एकता ही है तो इस दृष्टिमे रहते हुए ठीक जच रहा है। इस दृष्टिमे रहकर वह भूतार्थ है, किन्तु यह भूतार्थता बनी कब ? जब बहिर्दृष्टि बन रही है तब। तो बहिर्दृष्टि के अनुभवमे अथवा जो बाहरकी ही दृष्टिमे रह रहा है उसे कहते हैं मिथ्यादृष्टि। उसके अनुभवमे यह एकता नजर आ रही है। बधपर्यायिमे पर्यायिदृष्टिसे तो एकता है, मगर उस एकता को जो सर्वथा मान लेगा, स्वभावका भी उसे परिचय न रहेगा। और स्वभावसे सब पदार्थ अपने-आपके-एकत्वमे है, यह दृष्टि—जब न रही तब कुछ भी जानना समझना किस कामका ?

पर्यायिदृष्टिसे बन्धपर्यायिमे एकत्व होनेपर भी विवेकी जनोंकी स्वरूपदर्शनमें रुचि— बधपर्यायिमे पर्यायिदृष्टिसे एकता होनेपर भी उस एकतामात्रका अनुभव जो करेगा उसकी दृष्टि शुद्ध नहीं है, विवेकी पुरुष संयोग दृष्टि न रखकर पदार्थको केवल उसमे ही निरखनेका यत्न किया करते हैं। जाननेके लिए जान लिया, पर हेय और उपादेयका विचार भी तो आवश्यक है और कर्तव्य है। बधपर्यायिमे जीव पुद्गलकी एकता है, यह पर्यायिदृष्टिसे समझमे आयगी, मगर वहा ज्ञान टिकाना नहीं है क्योंकि वहा मिलेगा क्या, उससे उद्धार क्या ? वह हेय

तत्त्व है, और वह हेय तत्त्व यों ही हुआ कि वह पर्यायदृष्टिमें निरखा गया तत्त्व है। भूतार्थ दृष्टिमें या निश्चयदृष्टिमें निरखा हुआ तत्त्व हेय नहीं है, किन्तु स्वयं छूटता है, हटाये नहीं छूटता। जानकर तो लगता ही है मगर पर्यायदृष्टिकी बातमें जानकर नहीं लगता और द्रव्य अथवा परमार्थदृष्टिके विषयमें जानकर लगना, कब तक लगना, जब तक कि अपने आप छूट न जाय। तो भूतार्थ पद्धतिसे जब कुछ जाना जाता है तो वहां कैवल्यस्वरूप प्रतिभासमें रहता है।

निमित्तनैमित्तिक सम्बन्धके अवगमको भूतार्थतामें शामिल न करनेके कारणकी पृच्छना—आजके प्रसंगमें यह बात चल रही है कि जीवाजीवादिकका श्रद्धान करना क्या सम्यग्दर्शन नहीं है? तो उत्तरमें बताया जा रहा है कि यह सब निश्चय सम्यक्त्वका कारण है जब कि भूतार्थनयसे जाना गया हो। भूतार्थनयसे जाननेपर केवल एक आत्मतत्त्व ही प्रतिभासमें रहता है। तो जब आस्रवतत्त्वको ही जानने चला था भूतार्थपद्धतिसे तो एकको एक में ही निरखा गया था। तो यहाँ प्रश्न यह हो रहा कि आस्रव आदिक तत्त्व केवल एकमें भी देखा जाय तो यह देखने वालेकी मर्जी है, किन्तु इस तथ्यको तो नहीं हटाया जा सकता कि कर्मका निमित्त पाकर जीवमें आस्रव हुआ और जीवपरिणामका निमित्त पाकर कर्मके आस्रव हुए, क्या यह बात यथार्थ नहीं है? यह एक अलग बात है कि कोई केवल जीवको ही निरखना चाह रहा है, पर वास्तविकता तो यह भी है ना कि जीवपरिणामका निमित्त पाकर कर्मास्रव होता है और कर्मोदयका निमित्त पाकर जीवास्रव होता है। यह बात भी तो तथ्यकी है, फिर इसे भूतार्थमें क्यों नहीं शामिल करते?

बाह्यदृष्टि होनेपर ही निमित्तनैमित्तिकताका अवगम होनेसे भूतार्थपद्धतिका अपलाप—समाधान उक्त शकाका यह है कि इस निर्णयमें कि कर्मोदयका निमित्त पाकर जीवमें आस्रव होता है। यद्यपि यह बात आयगी कि होता है यह आस्रव एक जीवमें ही और होता है पर-पदार्थका निमित्त पाकर, तो एक द्रव्यमें भी इस नैमित्तिक पर्यायके अनुभव करनेपर यह बात तो आयगी कि इसमें निमित्तनैमित्तिक भाव है और ऐसा नैमित्तिक भाव होना तथ्यकी बात है, भूतार्थ है, सच है, किन्तु ऐसी भूतार्थता बनी कब? ऐसा तथ्य जैसा कब? किस स्थितिमें इसको ये बातें विदित हो रही है कि कर्मका निमित्त पाकर जीवमें आस्रव हो रहा, यह परिचय बना बाह्यदृष्टि करनेपर, दो पदार्थोंपर दृष्टि रखनेपर, जीवद्रव्यके स्वभावका उपयोग छोड़नेपर। तो यदि जीवद्रव्यके स्वभाव छोड़कर ऐसी ही पर्यायका अनुभव करने लगे तो यह तो बहिर्दृष्टिका परिणाम हुआ। परमार्थतः भूतार्थता कहाँ रही? तो यो शुद्ध केवल निरपेक्ष सहजभाव दृष्टिमें रहे तब समझिये कि हमने भूतार्थ पद्धतिसे जानना है, तो इस भूतार्थ रीतिसे जाने गये ये ६ पदार्थ (जीव, अजीव, आस्रव, बध, सम्बर, निर्जंगा, मोक्ष,

पुण्य पाप) निश्चय सम्यक्त्वके कारण है, अतएव ये भी सम्यक्त्व कहलाते हैं।

भूतार्थदृष्टि और उसका प्रभाव—भूतार्थदृष्टि किसे कहते हैं और भूतार्थदृष्टिमें क्या ज्ञात होता है और भूतार्थदृष्टिके फलमें लाभ क्या मिलता है, इन तीन बातोंकी जान लेना भी बहुत हितकर है। भूतार्थदृष्टि उस दृष्टिको कहते हैं जो एकाको उसी एकताकी ओर ले जाने वाली दृष्टि हो। किसी भी पदार्थमें उसके एकत्वस्वरूपकी ओर जो ले जावे ऐसी दृष्टिको भूतार्थदृष्टि कहते हैं। व्युत्पत्तिसे अर्थ यह होता है कि स्वयं होने वाले भावकी दृष्टि होना उसे कहते हैं-भूतार्थदृष्टि। इस दृष्टिमें केवल स्व-भाव-ज्ञात होता है। अपने आप सहज ही अपने सत्त्वमें जैसा जो कुछ है वह ज्ञात होता है भूतार्थदृष्टिसे और परमार्थतः यही स्व भाव धर्म कहलाता है। भूतार्थदृष्टिसे विदित हुए स्वभावका उपयोग रखना यही धर्मपालन है। जगतके जीवोंने काम तो निरन्तर किया, श्रद्धान, ज्ञान चारित्रका। मिथ्यादृष्टि रहे और वहाँ भी निगोद आदिक की कठिन कुयोनियोमें रहे तब भी श्रद्धान ज्ञान चारित्रका काम कही भी बन्द नहीं हुआ। तब पर्यायको आत्मारूप की प्रतीति कर रहा और सहज भावकी सुध न रखकर कुछ भी जानता रहा और वषायोमें विषयोमें यह रमता रहा, यह श्रद्धान ज्ञान चारित्रका काम हुआ। ऐसा अंधकार छाया रहता है इस जीवके जो मसारमें रल रहा है कि उसे इस परमार्थ स्वरूपका पता ही नहीं रहता कि मैं क्या हूँ ? मैं वह हूँ जिसका कही कुछ नहीं है, किसीसे सम्बन्ध नहीं, कोई पदार्थ नहीं, किसीसे लेनदेन नहीं। अपने आपमें परिपूर्ण है, चैतन्यस्वभावरूप है, और अपनेमें अपना उत्पाद, व्यय करता रहता है। इसका किसीसे क्या सम्बन्ध है ? वस्तु तो विविक्त है पर अज्ञानीने दृष्टि ऐसी बनायी कि दृष्टिमें वह विविक्त न रह सका। बस यही विडम्बना है और ससारकी समस्त कुयोनियोमें, भ्रमण करनेका यही उपाय है। भैया ! स्वहितके लिये अन्त बहुत महान साहस बनाना होगा कि मेरा कही कुछ नहीं है। मात्र मैं ही मेरा स्वरूप ही मेरा है। तब जगतमें कही कुछ भी बिगड़े, बने रहे, जो परिणति होती हो, हो, उनकी परिणति उनके लिए है, मेरी परिणति मेरे लिए है।

वस्तुमें अभेदषट्कारकताका परिचय—छह कारक वस्तुमें अपने आपमें घटित हो जाते हैं। छह कारक क्यों घटित किये जाते कि इनको भिन्न पदार्थोंमें ६ कारक माननेकी आदत पड़ी है, उससे हटानेके लिए अपने आपमें छह कारक घटानेकी बात कही जाती है। कर्ता, कर्म, करण, सम्प्रदान, श्रंपादान, और अधिकरण। सम्बन्ध। कोई कारक सस्कृत में नहीं माना गया। इसका कारण यही है कि सम्बन्ध होता ही नहीं है। मानो कहा जाय कि चीजें दो हैं, सो अपने आपमें खुद खुद है, सम्बन्ध क्या हैं ? तो इस प्रक्रियासे यह विदित होता है कि सम्बन्ध तो कल्पनाकी बात है। सम्बन्ध एकका दूसरेके साथ नहीं होता

है। आधार हो जाता है। भिन्न प्रक्रियामें भी एक पदार्थ आधार है, एक आधेय। जैसे बैचपर पुस्तक रखी तो आधारआधेय भाव हो गया, ठीक है, लेकिन सम्बन्ध क्या हुआ ? पुस्तककी बैच है कि बैचकी पुस्तक। लोग ऐसा कहते 'जरूर है कि बैचकी पुस्तक लावो याने इस बैच पर रोज जिस पुस्तकको रखा करते थे उसे लावो। तो अर्थ उसका लम्बा और काल्पनिक भी है। सम्बन्ध कुछ नहीं। अब एक ही पदार्थमें वे छहो कारक घटित हो तो जीवका अतः प्रकाश मिले। कर्ता—मैं करने वाला हूँ, मैं मेरे ही परिणामनको करता रहता हूँ, 'अब मेरे परिणामनमें भी एक जाननपरिणामन ले लीजिए। यही मुख्य धर्म है। तो उसपर घटावो। मैं जानता हूँ, अपने आपको जानता हूँ, जानने वालेको जानता हूँ। किसी दूसरे पदार्थके द्वारा मैं नहीं जानता। केवल अपने द्वारा ही जानता हूँ और जानने वालेके लिए ही जानता हूँ। जाननेका फल, जाननेका प्रभाव किसी अन्यमें न जायगा। उस जाननेकी क्रियासे जो कुछ मिलता है वह खुदको ही मिलेगा, दूसरेको नहीं। और जानने वाले से जानता हूँ। याने जानने वाला यह है ध्रुव और उससे जाननपरिणति निकल रही है। यो उस जानने वालेसे जानता हूँ। जैसे भेदकारकमें कहते हैं—वृक्षसे पत्ते गिरते हैं तो वहाँ भी यह ही दृष्टि की गई कि वृक्ष है ध्रुव और उससे पत्ता निकला। ध्रुवसे निकलनेमें उपादान कारकका प्रयोग होता है। मैं जानने वालेसे जानता हूँ। जाननपर्याय मेरा मेरेसे प्रकट हो जाता है अन्यसे नहीं। और जानने वालेमें ही जान रहा हूँ। मैं अपने आपमें ही वह जाननपरिणामन कर रहा हूँ।

जानन और नीति रीति—अब देखिये, जानन एक ऐसा विशुद्ध परिणामन है कि इसका आकार ज्ञेयाकार बनता है। किसी पदार्थका जाननरूप ही तो बन रहा है। तो इसमें विषय होता है परपदार्थ। जब मोह रहा है जीवको तो उस परपदार्थमें लगाव रख लेता है, बस विडम्बना यह है। काम तो चल रहा है सबका अपनी वस्तुके कानूनके माफिक। लेकिन इस चेतनने ऐसी कुदृष्टि की कि यह अपने ईमानपर न रह सका। अजीव पदार्थ तो अपने ईमानपर डटे है, उनमें सही बात हो रही है। उनमें जब जैसा निमित्त मिला तब तैसा होता है। विरोधमें कुछ नहीं करते। लेकिन यहाँ जीवमें एकका दूसरेके साथ सम्बन्ध नहीं, फिर भी ये दृष्टिमें सम्बन्ध मान लेते हैं, तो ये ईमानसे ही तो गिरे। अथवा वस्तुस्वरूपके क्षेत्रमें देखिये और परिणामन क्षेत्रमें देखिये तो यहाँ भी ये ईमानसे नहीं गिरे। जब मिथ्यात्वका उदय आया तो इस जीवको रुलना चाहिए, मरना चाहिए, कष्ट भोगना चाहिए, यह ईमान की बात है। इसने पाप किया तो उस पापके उदयमें इसको कष्ट मिलना चाहिए अथवा मिथ्यात्वके उदयमें इसकी दृष्टि परमें लगनी चाहिए, अज्ञान अंधकार होना ही चाहिए, ऐसा ही वह निमित्तनैमित्तिक भाव है। तो यो खोटी बात होना भी एक इस परिणामन क्षेत्रमें

व्यायकी बात है। अब विवेक यह करना है कि मैं किस तरहका परिणामन करता रहूँ तो मेरा उत्थान है और किस परिणामनमे मेरी बरबादी है? एक सीधी सी बात यदि कह दी जाय कि भाई तुम्हारी तो अब यह हालत होना है कि मरेगे तो जरूर आप, और मरकर किन्हीं पशु, पक्षी, आदिक योनियोमे जन्म लेना होगा, वहाँ भी जिन्दगी बिताओगे। वहाँ तुम्हे मारा, पीटा, काटा, छेदा, भेदा जायगा। बस आपका यही तो प्रोग्राम है, यही तो काम है। तो न सुहायेगा यह काम। और यह भाव बनेगा कि मुझे ऐसा जन्ममरण न चाहिए। जन्ममरण यदि न चाहिए तो इसका उपाय भी तो करना चाहिए। उसका उपाय यही है कि भूतार्थदृष्टिसे जाने गये इस अतः चैतन्यस्वरूपका उपयोग रखना। जैसे व्यापारी लोग मालकी गारंटी भी देते हैं, इसकी १० सालकी गारंटी है, यह नियमसे ऐसा ही काम करेगा, ऐसे ही यहाँ भी यह गारंटी है कि यदि उपयोग परपदार्थसे हटकर, परभावसे निवृत्त होकर अपने आपके स्वभावमे रमता है तो नियमसे कर्म खिरेंगे और मुक्ति प्राप्त होगी। यहाँ भी दूसरी बात नहीं हो सकती। तो भूतार्थदृष्टिसे जाननेका कितना उच्च फल है? और स्वभाव की दृष्टि रखना यही धर्मका पालन है।

दान पूजा आदिमें धर्मरूपताकी गवेषणा—इस प्रसंगमे एक यह शल्य बनाया जा सकता है कि पूजा, यात्रा, दान आदिक भी तो धर्म हैं, उनकी उपेक्षा यहाँ क्यों की जा रही है? तो क्या यह धर्म नहीं है। नहीं है तो करते क्यों है? और कर रहे हैं बड़े-बड़े ज्ञानी पुरुष भी। तो इस शल्यकी निवृत्ति इस आशयसे हो जाती है कि पहिले धर्मका अर्थ समझिये। धर्म कहते किसे है? मोह-क्षोभ रहित निर्विकार परिणाम का नाम धर्म है। अविकारी स्वभाव जिसकी दृष्टि करनेसे भय दूर होता है, सकट मिटते हैं, शान्ति प्राप्त होती है, जहाँ क्रोध, मान आदिक कोई विकार नहीं है, जिस स्वभावको भूलकर यह जीव भव भवमे कष्ट भोगता है और जिस स्वभावकी सुध पाकर यह जीव मसारसे तिर जाता है, ऐसे सहज ज्ञानानन्दधन निज स्वभावका दर्शन करना, आश्रय करना, यह है धर्मपालन।

शुभोपयोगका विलास—अब रही दान, पूजा, यात्राकी बात, सो सुनो। ये दो प्रकार से होते हैं—एक द्रव्यरूप, दूसरा भावरूप। याने द्रव्यपूजा, द्रव्ययात्रा, द्रव्यदान। सामग्री हाँथसे चढ़ा रहे, या मुखसे बिनती बोल रहे, यहाँ तो द्रव्यपूजा है, पैरोसे जा रहे, यहाँ द्रव्ययात्रा है और हाथसे दूसरोको दान दे रहे यह द्रव्यदान है। तो ये सब बातें आत्माका परिणाम नहीं हैं। हाथ, पैर, मुख आदिकका चलना यह आत्मपरिणति नहीं है। भले ही कोई न कोई आत्मपरिणति इन कार्योमें निमित्त है लेकिन ये कार्य आत्माके परिणामन नहीं हैं। अब भावपूजा, भावयात्रा और भावदानकी बात देखिये—भगवानका चरित्र याद होना, भगवानकी भक्ति जगना, अनुरागे जगना, भीतरमें आल्हाद होना, उसकी धुन बनाना, यह सब

कहलाती है भावपूजा । ये है आत्माके शुभ परिणाम । इसमें मन, वचन, कायकी शुभ चेष्टा है और शुभ परिणाम है । भावपूजा, भावयात्रा, भावदान, ये निर्विकार परिणाम नहीं है, इसमें मदकषाय है, आल्हाद है । हर्षके आँसू भी बहे, विषादके आँसू भी बहे, गद्गद वरणो हो जाय, स्पष्ट शब्द न निकलें, ये सब शुभ परिणाम है, निर्विकार परिणाम नहीं है, लेकिन निर्विकार परिणाम जिसके हुआ करते हैं उससे पहिले निर्विकार नहीं है, विकार है, तो यो ही विकार हुआ करता है । इस कारण यह व्यवहार धर्म है । पाप परिणामके बाद स्वानुभव किसीको नहीं जगता । जब स्वानुभव जगता है तो पुण्य परिणामके बाद जगता है । इस कारण पुण्यपरिणाम स्वानुभवका एक निगाहसे कारण हुआ, इस कारण वह व्यवहारधर्म है ।

निर्विकार पर्यायके कारणके अन्वेषण प्रसंगमें ऋजुसूत्रनयके विषयपर प्रकाश—अब यह विकारपरिणाम, यह शुभभाव निर्विकार स्वानुभव परिणामका कारण होता है या नहीं ? इसपर भी अब निर्णायक दृष्टिसे विचार करो । सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिसे निर्विकार परिणामिका कारण विकारपरिणाम नहीं हो सकती और यह ही क्या, ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें किसी भी पर्यायका कारण पूर्वपर्याय नहीं है । ये नयके अपने अपने विषय हैं । ऋजुसूत्रनय केवल वर्तमान पर्यायको ग्रहण करता है । उसकी निगाहमें ही दूसरी पर्याय नहीं, फिर कारण कार्य क्या हूँ ? ऋजुसूत्रनय केवल एक पर्यायको निरखता है । एक भावको देखता है, दूसरेको नहीं देखता । सो इस नयसे व्यवहार नहीं बनता । लेकिन जो बात है वह भी तो जानना चाहिए । इस नयकी दृष्टिमें व्यवहारकी कोई बात कही भी नहीं जा सकती । कोई कहे कि रुई जल रही है । तो जो जल रही है वह रुई न रही, जो रुई है वह जल नहीं रही । सारी दुकानमें आग लग जाय तो वहाँ विद्वानके ऋजुसूत्रनयसे काम ही न निकलेगा । क्या बुझायें ? जो जल रही उसका बुझाना क्या, जो नहीं जल रही उसका बुझाना क्या ? तो ऋजुसूत्रनयसे व्यवहार नहीं चलता, मगर एक समयवर्ती पर्याय कैसी होती है ? क्या ढग है ? यह भी तो एक ज्ञेयतत्त्व है, उसकी जानकारी की जा रही है । इस नयमें विशेष्यविशेषण भाव तक भी नहीं बनता । क्या बोला जायगा ? कोई यदि कह दे कि कौवा काला है तो यह नय कहता है कि झूठ बात है । जितना पूरा कौवा है क्या वह काला है ? भीतरमें जो लाल, सफेद आदि खून हड्डी है वे भी काले हैं क्या ? वे तो काले नहीं हैं । जितने जितने काले होते हैं वे सब कौवा होते हैं क्या ? तब तो फिर काले बंदर, गाय, भैंस आदि हैं ये सब भी कौवा हो जायेंगे ? तो ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें व्यवहार नहीं है और उसकी दृष्टिमें व्यवहारका लोप हो जाता है । होता है तो होने दो । व्यवहारकी जगह इस नयसे काम न लिया जायगा, पर नयका जो विषय है उसके समझनेके प्रसंगमें यह नय काम

करेगा ।

निर्विकार पर्यायके कारणकी चर्चा—अब यहाँ निर्विकार पर्यायका कारण क्या है ? इस सम्बन्धमें बात सोची जा रही है । निर्विकार पर्यायका कारण पूर्ववर्ती विकार पर्याय नहीं हो सकता । एक तो कार्यकारण विधान ऋजुसूत्रनयके आशयसे नहीं हो सकता, दूसरी बात सुननेमें भी विषम लग रहा कि निर्विकार परिणामका कारण, विकार बन जायगा क्या ? क्या विकारसे निर्विकारता हुआ करती है ? लेकिन यह बात वहाँ पायी जा रही है कि प्रथम बार निर्विकार परिणाम आयगा तो उसके पूर्ववर्ती समयमें ऐसे ही शुभ परिणाम हुआ करते हैं । और ऐसे शुभभावके गुजरे बिना निर्विकार परिणाम नहीं आ सकता । जैसे तीसरी सीढ़ी पर चढ़नेका कारण दूसरी सीढ़ी है, ऐसा सभी लोग कहते हैं । अब उस पर विचार करें तो क्या वास्तवमें दूसरी सीढ़ी तीसरी सीढ़ी पर चढ़नेका कारण है ? कभी नहीं । दूसरी सीढ़ी तो अपने आपमें है, उस पर रहने वाला पुरुष वही है, वह तीसरी सीढ़ी की कदमका वैसे कारण है ? लेकिन यह भी तो बताये कोई कि दूसरी सीढ़ी से गुजरे बिना कोई तीसरी सीढ़ी पर चढ़ जायगा ? तो इस दृष्टिसे कारण है तीसरी सीढ़ी पर जानेका दूसरी सीढ़ी । यो ही प्रकृत प्रसंगमें सोचिये—निर्विकार परिणाम तो कषायरहित अनुभव है और शुभभाव मद कषायका अनुभव है और अशुभ भाव तीव्र कषायका अनुभव है । अब यहाँ तीन बातोंमें निर्णय करिये—तीव्र कषायका अनुभव, मद कषायका अनुभव और कषायरहित परिणाम होना । इससे कषायरहित परिणामके होनेसे पहिले मद कषाय का भाव आयगा या तीव्र कषायका भाव आयगा मदकषायका भाव आयगा । चाहे कोई तीव्र परिणाम रखने वाला पुरुष बहुत जल्दी ज्ञानमार्गमें आये तो वहा बड़ी जल्दी तीव्र कषाय को छोड़कर मद कषायमें आया । उसके पश्चात् यह निर्विकार परिणाम रहा । तो निर्विकार अनुभव शुभ भावके अनन्तर होता है, इस कारण निर्विकार अनुभवका कारण शुभ भाव बताया गया है ।

अध्यात्म कारणकार्यविधान प्रक्रियाकी चर्चासे उपलब्ध शिक्षा—उक्त कारण कार्य प्रक्रियाकी चर्चासे शिक्षा यह लेना चाहिए कि हम लोग लक्ष्यमें पूर्ण सावधान रहे, रत्न मात्र गलती न करें, और उस लक्ष्यके पानेकी धुन बनायें । उस धुनमें लक्ष्य न मिते तब तक ये सब शुभभावरूप व्यवहार धर्मपालन करना अपना कर्तव्य है । और उन कर्तव्योंमें रह कर लक्ष्य रखना है स्वभावका । तो यो स्वभावका उद्देश्य, लक्ष्य, विधान जब सही वनेगा तब समझिये कि कर्मोंकी निर्जरा होगी । जैसे केवल कहने मात्रसे “अष्टकर्म दहनाय घृण”, कही कर्मोंका दहन नहीं हो जाता, लेकिन भाव तो बनाता है और लक्ष्य तो रहता है इसका, तो पात्रता जगाये रखनेका काम शुभ भाव करता है और कर्मनिर्जराका काम शुद्ध भाव

करना है, अथवा यो समझिये — जैसे किसी योद्धाको युद्धमें ढाल और तलवार इन दो की जरूरत है तो मारनेका काम तलवार करती है और बचाने का काम ढाल करती है । यो ही कर्मनिर्जेराका काम शुद्ध भाव करते हैं और विषयकषायोसे पचानेका काम शुभभाव कर रहा है । यो कही शुभभाव कर्तव्य है, लेकिन लक्ष्य तो शुद्ध भावका ही होना चाहिए ।

पूर्वपरिणामयुक्त द्रव्यकी उपादानकारणरूपता—उपादान कारणके सम्बन्धमें यह वर्णन आया है कि पूर्वपर्याय संयुक्त द्रव्य उपादान कारण कहलाता है, यह लक्षण सर्व दोषों को टालता हुआ लक्षण है । यदि केवल इतना ही कहा जाता कि पूर्व पर्याय उत्तर पर्यायका उपादान कारण है तो यो कहनेसे ये सब बातें भी प्रसंगमें आयगी कि सम्यग्दर्शन होनेसे पहिले मिथ्यात्व पर्याय थी, तो सम्यक्त्वका कारण हुआ । जब मिथ्यात्व सम्यक्त्वका कारण हुआ, उपादान कारण है तो आत्मद्रव्य तो अनादिसे ही है । सदैव क्यों नहीं सम्यक्त्व हो गया ? और जब यह कहा गया कि पूर्व पर्यायसे संयुक्त द्रव्य उपादान कारण है तो इस कथनमें द्रव्यकी तो मुख्यता हुई, क्योंकि यहा विशेष्य जो है वह द्रव्य कहा गया । किन्तु किस प्रकारका द्रव्य उपादान कारण है जो द्रव्य विवक्षित पर्यायसे पहिली पर्यायमें रह रहा हो । तो यो एक दृष्टिसे देखा जाय तो सम्यग्दर्शनका कारण, सम्यक्त्वसे जो पूर्व पर्याय है, पूर्व परिणामन है, होगा, सम्यक्त्वरहित उस परिणतिसे संयुक्त द्रव्य सम्यक्त्वकी उत्पत्ति में उपादान कारण है, लेकिन वहा यह बात निर्णयमें रखना है कि सम्यग्दर्शनका कारण अनन्तर पूर्ववर्ती मिथ्यात्वपर्याय संयुक्त द्रव्य है, यह एक विवक्षासे बात है । पर वस्तुतः मिथ्यात्वमें सम्यक्त्व की साधकतमता नहीं है, यो विकारभावोंमें निर्विकार परिणाम की साधकतमता बनते हैं ।

पर्यायदृष्टिके एकान्तमें अहेतुकवाद व क्षणिकवादकी उत्पत्ति—पर्याय पर्याय पर दृष्टि देंगे तो पहिली पर्याय उत्तर पर्यायका कारण नहीं है । इस ही दृष्टिमें क्षणिकवादकी उत्पत्ति हुई । क्षणिकवादमें शाश्वत कोई पदार्थ नहीं माना । जो पर्याय है वही पूर्णद्रव्य है और चूंकि पर्याय अन्य पर्यायका कारण नहीं है, न उपादान है, न निमित्त, वह तो द्रव्यकी अवस्था है । तो क्षणिकवादमें भी यह माना गया कि असत्का उत्पाद होता है और उत्पन्न होते ही नष्ट हो जाता है, उसका कारण कोई नहीं है । सब अहेतुक होते हैं । यह बात इस दृष्टिसे ही तो उन्हें मिली कि केवल पर्यायको ही देखा गया और उसे ही सर्वस्य नाममा गया । तो किसी पर्यायने किसी पर्यायकी उत्पत्ति नहीं है । उत्पत्ति तो उपादानमें है, पदार्थमें है । तो यह लक्षण बहुत ही उपयुक्त है कि पूर्वपर्याय संयुक्त द्रव्य, उपादान नवीन पर्यायका उपादान कारण होता है । यह निदाना ननी घटनाओंसे घटित हो जायगा ।

धर्मभावके उपादान कारणकी समीक्षा—अब देखिये—धर्मभावका उपादान कारण

क्या है ? धर्मभाव-स्वभाव भाव है, आत्माका स्वभाव चैतन्य है, और चैतन्यका कभी पूरा आवरण हो ही नहीं सकता । तभी तो कितने ही कर्मोंका आवरण आये, ज्ञानावरण कर्मका बहुत अधिक आवरण हो, तब भी कुछ न कुछ ज्ञान प्रकट ही रहता है, उस ज्ञानका कभी आवरण न हुआ, न होगा । इसे कहते हैं नित्योद्घाट निरावरण ज्ञान ।

सूक्ष्म निगोद लब्धपर्याप्तक जीवके कमसे कम ज्ञान रहता है, वह हमेशा प्रकट है और आवरणरहित है, अब आगे विकास होता है तो वह चैतन्य विकास अगले विकासका उपादान कारण बन गया । कर्मोंके क्षयोपशमसे उत्पन्न हुआ जो भी विकास है उस विकासका कारण पूर्व विकास है । उत्तरपर्यायका कारण पूर्व पर्यायसंयुक्त द्रव्य है । इसी बातको अब गुणोंके विकासके क्षेत्रमें देखें तो उत्तर विकासका कारण पूर्व विकास है, क्योंकि उस धारामें वह विकास चल रहा है । तो वह विकास विकासका उपादान हुआ । जब कर्मोंका क्षय क्षयोपशम होता है तब होता है विभावोका अभाव और विभावोका अभाव होनेसे जो सहज विकास होता है जीवके ज्ञानादिकका, वह विकास उत्तर विकासका कारण होता हुआ पूर्ण विकास तक ले जाता है । देखिये अब निरन्तरके पूर्ण विकासमें भी पूर्व पूर्ण विकास उत्तर पूर्णविकासका उपादान है । हाँ यहाँ इतनी बात अवश्य है कि वहाँ हीनाधिकता नहीं है । पहिले हीनाधिकता थी ।

भक्तिभावकी धर्मरूपतापर विचार—जब हम एक भूतार्थपद्धतिसे निरखते हैं तो वहाँ यह ज्ञानमें आया कि यह विकास इस विकास ही से निकला है, और जब एक सर्वेक्षण करते हैं तो वहाँ विदित होता है कि पुद्गल कर्म आदिककी अवस्थाके निमित्तसे जो यह परिणामन हुआ है अथवा कुछ भी विभाव हुआ है उसका कारण पूर्वपर्यायसंयुक्त द्रव्य है । और सूक्ष्म दृष्टिसे धर्मभावका उपादान कारण पूर्व धर्मभावका विकास है । विकाससे विकास बढ़ता जाता है । तब यहाँ एक जिज्ञासा यह हो सकती तो प्रभुकी भक्ति करना आदिक क्या धर्म नहीं है ? तो इसके उत्तर दोनो ही आते हैं—धर्म है और नहीं है । भक्त आत्मामें जो एक स्व शुद्ध आत्मतत्त्वकी प्रतीति बनी है और उसमें जो वैराग्यभाव बसा हुआ है वह तो धर्म है और उसके साथ जो अनुराग भाव बन रहा है, वह धर्म नहीं, किन्तु शुभोपयोग है । देखिये—भक्तिभाव किस स्थितिमें बनता है ? ज्ञान, वैराग्य और अनुराग ये तीनों बातें जुड़ती हैं तब भक्तिभाव बनता है । ज्ञान न हो तो किस स्वरूपके ध्यानमें भक्ति जगे ? वैराग्य न हो तो शुद्ध तत्त्वमें या प्रभुमें भक्ति आ ही नहीं सकती । उसके तो होगा विषयोमें राग ? और जब तक अनुराग न होगा तब तक भक्ति नहीं बनती । तो भक्तिमें ये तीनों बातें हेतु पड़ती हैं—ज्ञान, वैराग्य और अनुराग । तो जो ज्ञान और वैराग्य है वह तो धर्म है और जो अनुराग है वह शुभोपयोग है, धर्म नहीं है ।

भक्तिभावकी धर्मभावनिवृत्ति—भक्तिभाव अधर्म है, इस शब्दसे कहना कटुवचन होगा, कारण कि वह ज्ञान और वैराग्यके अति निकटका भाव है, पर स्वरूपको निरख करके कोई ऐसा भी कहे तो उसका अर्थ है—धर्म नहीं है। तो धर्मभाव तो वास्तवमें ज्ञान और वैराग्य है। और जितना अनुराग है, मन, वचन, कायकी शुभ चेष्टा है, प्रभुका ध्यान है, वह सब एक शुभोपयोग है, धर्म नहीं है। वह पुण्यका कारण है, पुण्यभाव है। तब परख करके कहा जाय तो यो कह सकते हैं कि भक्तिभाव मिश्र-भाव है, इस कारण वह धर्म नहीं है और अधर्म भी नहीं है। किन्तु धर्मके निकट वाला भाव है। जिस जीवकी दृष्टि प्रभुके उस शुद्ध ज्ञानविकास और निर्विकार भावपर गई है और इस दृष्टिमें जो आह्लादित होकर प्रभुकी ओर ही आकर्षित है, प्रभुके गुणोंमें ही अपनी धुन बनाये हुए है ऐसे पुरुषकी स्थितिको अधर्म तो कह नहीं सकते। और अनुराग परिणाम वाला बन रहा अतएव धर्म कह नहीं सकते। किन्तु उस परिणतिके मूलमें धर्मभाव पडा हुआ है। शुद्ध ज्ञान और वैराग्यका भाव हुए बिना भक्तिभाव आ नहीं सकता। इस कारण भक्तिभावमें जितने अंश ज्ञान वैराग्य है वह तो धर्म है और जितने अंशमें अनुराग है वह भाव विभाव है, धर्म नहीं है।

शुभोपयोगकी वर्तना और कर्मनिर्जराकी साधना—शुभोपयोग परिणाम छठे गुणस्थान तक होता है। तो छठे गुणस्थान तक जो शुभोपयोग बताया, उसका भाव यह है कि देखिये—उपयोग तो एक समयमें एक होता है। चाहे शुभोपयोग हो अथवा अशुभोपयोग हो और चाहे शुद्धोपयोग हो। अब प्रथम तीन गुणस्थानोंमें शुभोपयोग होता है और चौथेसे लेकर छठे गुणस्थान तक शुभोपयोग होता है, पर साथ ही साथ इस शुभोपयोगमें उस जीवके अन्त शुद्ध विकास भी चल रहा है। तो शुद्ध विकासका स्पर्श है, उसके साथ यह शुभोपयोग है। उपयोग तो लगनेको कहते हैं। अपना उपयोग लगाया इस जीवने शुद्ध तत्त्वकी ओर तो चूंकि एक रुचिसे लगाया इसलिए शुभोपयोग कहलाया, पर वहाँ जो झलक हुई, जिसकी झलक हुई और वहाँ स्वतः सहज जो बर्त रहा है एक विकास, वह विकास तो शुद्ध है। उस शुद्धकी दृष्टि होती है। तो आशिक रूपसे शुद्धोपयोग है, पर मुख्यता शुभोपयोगकी है। इन शुभोपयोगोंमें जो ज्ञान और वैराग्यका अंश है वह तो धर्म नहीं है और जो रागाश है वह धर्म नहीं है। निर्जरा किस भावके प्रसादसे हो रही है? वह भाव है सहज। ऐसा सहजभाव, ऐसा वह शुद्ध विकासका अंश कि जिसके कारण ज्ञानी पुरुषके जगते भी निर्जरा हो रही और सोते हुएमें भी निर्जरा हो रही। जब ज्ञानी जीव शुभके उपयोगमें रह रहा तब भी निर्जरा हो रही और विषय कषायोंके उपयोगमें भी लग रहा हो तब भी निर्जरा हो रही। इस निर्जराका कारणभूत जो विकास है, जो है सो है, अब उसके उपयोगकी बात है कि इस

समय कहाँ उपयोग लग रहा ? अशुभकी ओर उपयोग होनेमें कुछ थोड़ा फर्क आये तो आये, लेकिन मूलमें सम्यक्भावके कारण जो निर्जरा हुई है वह तो चल ही रही है। शुभके उपयोगके सम्बन्धमें कुछ विशेषता जगे, अशुभोपयोगकी अपेक्षा तो रहे लेकिन निर्जराका मूल कारण जो उस ज्ञानीके था, जो कि अशुभोपयोगमें लग रहा वही विकास, वही कारण इस शुभोपयोगके भी है और कभी एक सेकेण्डके हजारवें हिस्से भाग भी उस शुद्धका अनुभव जगे, जिसे स्वानुभवकी स्थिति कहते हैं तो वहाँ भी कर्मकी निर्जरा उतनी ही है जितनी कि इस शुभोपयोगके समय थी। थोड़ी विशेषता भर हो जाती है, उसका कारण यह है कि सर्व बात, सर्व निचोड़ मूलसे चला करता है। अन्त कैसी योग्यता है, उसके आधार पर ये सब बातें चलती हैं।

धर्मका कारणरूप भाव—धर्मका कारण धर्मकी दृष्टि है। पूर्व धर्मविवास उत्तर धर्मविकासका कारण बन जाता है। बच्चे लोग एक खेल करते हैं कि खिन्नीकी छोटी छोटी दो लकड़ियाँ तोड़ लेते हैं। वे लकड़ियाँ पोली होती हैं। उनके एक एक किनारेपर तिरछा काटकर जोड़ दिया और उसे मिट्टीमें सान दिया, अब एक लवड़ी का हिस्सा पानी भरे हुए बर्तनमें डाल दिया और अगिले निकले हुए हिस्सेको थोड़ा हवासे खींच दिया जाय तो उससे पानी भरने लगता है। और अपने आप इतना पानी भरगा कि सारा बर्तन खाली हो जायगा। तो वह पानी किसने भराया ? वहाँ कुछ ऊँचाई की भी बात नहीं है कि जैसे आजकलकी टकी ऊँची रहती है तो नल भी उतने ऊँचे चढ़कर पानी दे देगा। सर्वसमान भावपर रखा है, लेकिन पहिली बारका जो पानीका खिचाव है उसकी धारा उत्तर धाराको बढ़ाती रहती है। तो यो ही समझिये कि जिस किसी प्रकार पुरुषार्थसे एक बार धर्मका आशिक विकास हो तो वह विकास आगेकी विकासधाराको बढ़ाता रहेगा। तो धर्मविकासका कारण धर्मविकास हुआ। इन सब प्रकरणोंसे यह निष्कर्ष निकला कि शुभोपयोगको एकान्तत धर्म कहकर न विश्लेषित करना और धर्म कहकर भी उसे विश्लेषित न करना। धर्मका प्रारम्भ सम्यग्दर्शनसे होता है। और उस सम्यग्दर्शनके साथ रहने वाला जो शुभोपयोग है वह यद्यपि रत्नत्रयरूप भाव नहीं है, पर रत्नत्रयका सम्बन्ध बनाने वाला, रत्नत्रयकी पोत्रता रखने वाला रत्नत्रयको सुरक्षित बनानेका प्रयोग है, वह शुभोपयोग है, इस कारण उसे अधर्म नहीं कहा जा सकता।

शुभोपयोग व शुद्धोपयोगमें तथा ज्ञानी व अज्ञानीके भावमें अन्तर—शुभोपयोगका जो खुद स्वरूप है निज वर्तमान, उस स्वरूपकी दृष्टिसे देखा जाय तो वह धर्म नहीं है। धर्म तो मोह क्षोभरहित निर्विकार परिणाम होता है, शुभोपयोगमें क्षोभ तो है ही। मद वषाय है, मद क्षोभ है, क्षोभका अत्यन्ताभाव नहीं है। जब कोई पुरुष भक्तिभावमें गद्गद

हो जाता है, रोमाच खड़े हो जाते हैं, अपनेको आल्हादका अनुभव करता है। इतना सब कुछ होने पर भी भीतरमे मरोड़ा तो गया वह, क्षोभ तो उसमे हुआ। अब वह क्षोभ जो है वह एक हितपथमे ले जाने वाला था इसलिए क्षोभ नहीं कहते, पर मन, वचन, कायकी चेष्टाये क्षोभ बिना हो भी सकती है क्या? होता है किन्हीके कि जिनके कभी विकार न होगा या जब तक कषाय नहीं है, लेकिन जहाँ कषायभाव है और वहाँ कभी प्रभुभक्ति जगे तो उसमे जो मन, वचन, कायकी चेष्टा हुई वह तो क्षोभ बिना नहीं हो सकती। वैसे तो शुभोपयोग सम्यग्दृष्टिके भी हो सकता, मिथ्यादृष्टिके भी हो सकता, लेकिन मिथ्यादृष्टिके शुभोपयोगका वातावरण और है, सम्यग्दृष्टिके शुभोपयोगका वातावरण और है, और यह अन्तर पडता है भीतर ही भीतर। ऊपरसे तो जैसे मन वचन कायकी चेष्टा अज्ञानीकी है वैसी ही मन, वचन, कायकी चेष्टा ज्ञानीकी है। जैसे कोई पुरुष शौकसे खा रहा है, तो उसके कौर तोडने, खाने, चबाने आदिकी सारी बाहरी क्रियायें उस सम्यग्दृष्टि पुरुषकी भाँति ही दीखती है, पर वस्तुतः उन दोनोंकी क्रियावोमे बड़ा फर्क है। सम्यग्दृष्टिके तो ज्ञानमय भाव है और मिथ्यादृष्टिके अज्ञानमय भावका उपयोग है।

सम्यग्दृष्टि व मिथ्यादृष्टिका आशय—मदकषायका उपयोग मिथ्यादृष्टिके भी हो सकता है और सम्यग्दृष्टिके भी। बल्कि बाहरकी प्रवृत्तिसे ऐसा अन्तर हो जाय कभी कभी कि सम्यग्दृष्टिके कषाय तीव्र हो रही है और मिथ्यादृष्टिके कषाय मद हो रही है, इतने पर भी भीतर क्या हो रहा है, कैसा कर्म बन्ध हो रहा है, उसमे यह बात न आयगी कि तीव्र कषाय होनेसे सम्यग्दृष्टिके तीव्र बंध हो और मद कषाय होनेसे मिथ्यादृष्टिके सम्यग्दृष्टिकी अपेक्षासे मद बंध हो। बंधका कारण प्रबल मिथ्यात्व भाव है। मिथ्यात्व न होनेसे जो बंध नहीं हो सकता वह बंध तो हो ही नहीं सकता, चाहे कितनी ही तीव्र कषाय हो और मिथ्यात्व होने से जो बंध हुआ करता है वह बंध एक ही नहीं सकता, चाहे कितनी ही मद कषाय हो। कोई दिगम्बर साधु जो अपने व्रत चारित्रिके पालन करनेसे बहुत सावधान रहता है, मेरी समितिमे जरा भी फर्क न आये, मेरे व्रतमे रच भी अतिचार न लगे। मेरे सभी व्रत, संयम निर्दोष अच्छी तरहसे पलें, इससे मुक्ति मिलेगी। शत्रुसे विरोध भी न करें, क्रोध भी न करें, समताभावसे धन प्राप्त होता है, ये सब बातें उसके आशयमे हैं कि मैं मुनि हूँ और मुझे यह काम न करना चाहिए, इस तरह चलना चाहिए, इस बुनियाद पर ऐसे मुनिको कोई मारपीट रहा है अथवा कोल्हूमे भी पेल रहा है तो वहाँ भी इस मुनिके यह आशय है कि मुझे यह मुनिपद मिला है, और मुनिको कभी क्रोध न करना चाहिए, चाहे यह कितना ही कष्ट दे रहा हो, क्षमा करना चाहिए, इतना भाव है मदकषायका, लेकिन मैं मुनि हूँ, ऐसी पर्यायबुद्धि होनेके कारण उसका बंध उस सम्यग्दृष्टिसे कितना ही

अधिक है जो घरमे रहता हुआ विषयोके उपयोगमे भी लग रहा है। भीतर की गुत्थीको सु-भा लेना ही एक वास्तविक ज्योति है। यहाँ जिसका परिणाम शुद्ध ज्ञानमय बन गया उसका संसार कट गया समझ लीजिए। जो संसारमे रहते हैं उनका बिगाड होना अनिवार्य नहीं, हो भी, न भी हो बिगाड, पर जिस जीवमे संसार रहता है उसका नियमसे बिगाड रहता है। तो यह शुभोपयोगी सम्यग्दृष्टि जीव संसारमे रह रहा, मगर उसमे संसार नहीं रह रहा और उस कोल्हूमे पिलने वाले मुनिके चित्तमे संसार रह रहा है। संसार मायने पर्याय। इसका क्या विकास है दुनियामे ? सब परिणामन। इसीको कहते हैं संसार। इस परिणामनका आधारभूत जो द्रव्य है उसकी नजर रखने वाला ही यहाँ कौन है ? तो यह शरीर भी पर्याय है और इसीको निरखकर सोच रहा कि मैंने मुनिपद धारण किया, मुझे क्रोध न करना चाहिए। भीतरकी गुत्थी न सुलभ सकनेसे इतने वष्ट करने पर भी उसे सफलता नहीं मिलती। तब जाने कि धर्मपालनके लिए हमे कहाँ प्रयत्न करना है और क्या अनुभव करना है ?

निश्चयभक्ति व व्यवहारभक्ति — निश्चयपद्धतिसे भक्तिका क्या स्वरूप है और व्यवहारपद्धतिसे भक्तिका क्या स्वरूप है तथा इस भक्तिका प्रयोजन क्या है, उससे फल क्या मिलता है ? इन सब बातोंके विषयमे अब विचार करना है। निश्चयभक्ति तो वह है जहाँ अनादि अनन्त एक स्वरूप सदा मुक्त परमपारिणामिक भावमयका कारणसमयसार स्वरूप निज परमात्माकी सम्यक् श्रद्धान, ज्ञान और इस ही स्वरूपसे उपयोगकी स्थिरता रहती है वह है निश्चयत भक्ति। निश्चयभक्तिमे किसकी ओर श्रद्धान, ज्ञान और आचरण किया गया है उस तत्त्वपर ध्यान देवे। वह तत्त्व हम आप सबका अपने आपमे विराजमान है अर्थात् यह ही स्वयं केवल स्वरूप अपने सत्त्वसे जो कुछ है उस स्वरूपकी यह उपासना है। अब आप समझ लीजिए कि जहाँ हम वीतराग सर्वज्ञदेव परमात्माकी भक्ति करते हैं जो कर्मोंसे मुक्त हैं और अपने ज्ञानानन्दके पूर्ण विकासमे रहे, उनकी भक्ति तो व्यवहारभक्ति है। कितना पवित्र स्वरूप, किन्तु है वह परपदार्थ, अतएव उसकी उपासना व्यवहारभक्ति है, और निश्चयभक्तिमे अपने आपमे विराजमान भावकी उपासना है। तो इससे यह अदाज लगायें कि आपमे स्वयंमे कितना उत्कृष्ट तत्त्व बसा हुआ है ? और वास्तविकता भी यही है कि वह निज सहज परमात्मतत्त्वकी उपासनासे ही संवर निजैरी और मोक्ष होता है। तो यह निज तत्त्व है अनादि अनन्त। इस मुझ सत्को किसने बनाया ? यह मैं सत् कैसे मिट सकूँ ? जो हू सो सदासे हू, सदाकाल तक हू। और वह एक स्वरूप है। अब जो नाना स्वरूप हो रहे, अब तक हुए हैं उन स्वरूपोंकी दृष्टि न देना, किन्तु इनका जो स्रोत है, आधार है अथवा जिसके सत्त्वपर कुछ साधनोंसे ये विडम्बनायें बन रही हैं उस सहज तत्त्वपर दृष्टि

देना है, वह तो एक स्वरूप है। कोई पदार्थ है तो अपने आप है और अपने आप जो कुछ है वह सब विशुद्ध है। वहाँ परकृत कोई भेद नहीं, भेदकृत कोई भेद नहीं। वह तो एक स्वरूप है।

सहज परमात्मतत्त्व—इस प्रसंगमें जिसकी उपासनासे निश्चयभक्ति बनती है उस सहज परमात्मतत्त्वकी बात कह रहे हैं कि वह एक स्वरूप है, सदा मुक्त है। कुछ लोग एक ईश्वर ऐसा मानते हैं कि जो सदा शिव है, कभी बन्धनमें ही न था, वह एक ईश्वर है और उसके अलावा जितने भी भगवान परमात्मा ईश्वर बनते हैं वे सब कभीसे बनते हैं और कभी तक ही परमात्मा रहेगे, सदा न रहेगे। यह सदाशिव जो कि अन्य दार्शनिकोंने माना है जब यह एगडाई लेगा तो उन सब मुक्तोंको ढकेल देगा और ससारमें फिर जन्ममरण करेगा। इस तरहका निर्णय कर रखा है कुछ दार्शनिकोंने। बात यहाँ यह निरखना है कि दर्शनके नामपर किसीने कुछ भी कल्पना कर रखी हो, आखिर उसका कोई न कोई भीतरमें सूक्ष्म थोड़ा बहुत आधार होगा। एकदम मूलसे बिल्कुल गलत बातपर कल्पना नहीं उठती। यह कल्पना उनके क्यों जगी कि है कोई सदाशिव ईश्वर, जो सारे जगत्की सृष्टिका कर्ता हो। तो कल्पनामें बढ-बढ करके उन्होंने क्या किया, उसपर तो चर्चा नहीं करना है, मगर यह निरखिये कि यह आत्मा स्वयं सदाशिव है। अर्थात् जो स्वरूप है अपने सत्त्वके कारण जो कुछ इसका सहजभाव है वह सदा मुक्त है। कोई भी सत् किसीसे बधा हुआ नहीं है। वह सबसे निराला है। कोई भी सत् स्वयं अपने स्वभावकी ओरमें विकारी नहीं है, वह अविकारी है। सर्वजीवोंमें जो सहज परमात्मतत्त्व है, शुद्ध चैतन्यस्वरूप है वह तो सदा मुक्त है, सदा शिव है, सदा कल्याणमय है।

सृष्टिका आधारभूत तत्त्व—अब देखिये सर्व चमत्कारोंका मूल तो यही है ना। अब उसपर क्या बीती? क्या हो रहा, क्या ढंग बना कि यह सब ससारकी सृष्टि बन रही। इस सृष्टिमें इस सारी सृष्टिको कोई एक सत् करता नहीं, किन्तु जितने अनन्त जीव हैं वे सभीके सभी अपने आपकी सृष्टिके कर्ता हैं। और जो कुछ यहाँ दिख रहे हैं पत्थर, खम्भा, काठ, लोहा आदिक, ये रूप आये कहाँसे? ये रूप इस ही सदाशिवके स्त्रोत्रसे आये हैं, इस ही की सृष्टिमें आये हैं। अगर जीवका सम्भव न होता तो ये पत्थर, काठ आदिक रूप बन कैसे पाते? पृथ्वीमें जीव था, पेड़में जीव था तो ये बड़े, हरे हुए और इनका यह रूप बना। तो चेतन और अचेतन सभी सृष्टियोंका आधार यह जीव रहा ना, और जीवका स्वरूप एक है। यद्यपि जीव नाना है, अनन्त हैं, मगर स्वरूपदृष्टिसे जब देखा तो एक स्वरूप है। जैसे समुद्रमें जल नाना है। एक एक बिन्दु एक एक जल है, लेकिन समस्त बिन्दुओंका स्वरूप ही जब नजरमें रहता है तो वहाँ एक नजर आता है। तो इन सब जीवोंका स्वरूप दृष्टिमें एक

तत्त्व नजर आया । जिसको सदाशिव या सदा मुक्त शब्दसे वह लीजिए । वह सदाशिव, सदा मुक्त अनादि अनन्त एक सहज परमात्मतत्त्व सर्वजीवोमे अन्तः प्रकाशमान है । उसे जो देख लेता है उसका भला हो जाता है । जो उसको नहीं तक पाता है वह अधेरेमे रहकर विकल्प करता हुआ ससारमे रलता रहता है ।

कारण समयसार—जिसकी उपासनाको यहाँ परमभक्ति कहा जा रहा है उस तत्त्व की चर्चा चल रही है । वह परमपारिणामिक भाव स्वरूप है । पारिणामिक शब्दका अर्थ क्या है कि परिणाम ही है प्रयोजन जिसका, उस भावको पारिणामिक भाव कहते हैं । पर्याय करते रहना ही है प्रयोजन जिसका, उस तत्त्वको पारिणामिक भाव कहते हैं । इस लक्षणसे कितने प्रकाश नजर आ रहे हैं ? जो सत् है उसका काम है निरन्तर परिणामन करते रहना और परिणामन करते हुएमे जितने भी परिणामन है उन सब परिणामनोका जो आधार है, उन परिणामनोमे जो ध्रुव तत्त्व है उसको कहते हैं पारिणामिक भाव । और वही निरपेक्ष रूपसे देखा गया न, अतएव विशेषण साथमे लगा देते हैं परम । ऐसा पारिणामिक भावमेय यह सहज परमात्मतत्त्व है, इसको कारणसमयसार भी कहते हैं । कारण-समयसार और कार्यसमयसार ये दो शब्द हैं । कार्यसमयसारका अर्थ है परमात्मा जो प्रकट हो गया है । अरहंत और सिद्ध ये कार्यसमयसार हैं । जो वीतराग सर्वज्ञ बन गया है अर्थात् कार्य बन चुका है, पूर्ण समयसार एकदम प्रकट हो गया है उस आत्माको कहते हैं कार्यसमयसार । और कारणसमयसार दो प्रकारसे देखा जायगा, एक तो कार्यसमयसार होनेसे पहिले जो अवस्था है उसको कारणसमयसार कहते हैं । जैसे १२ वे गुणस्थान की अवस्था । उसके बाद ही तो जिनेन्द्र बनते हैं । तो कारणसमयसार हुआ क्षीणमोह गुणस्थान । यह तो हुई विशेष योग्यताकी बात । अब दो बातें और समझना है कि ऐसा कार्यसमयसार कौन जीव बनता है, कौन द्रव्य बनता है ? इसका जो उत्तर आयगा वह है कारणसमयसार । अरहंत और सिद्ध कौन बनता है ? आकाश, धर्म, अधर्म, काल, पुद्गल आदिक बनते हैं क्या ? नहीं । जीव बनता है, आत्मा बनता है । तो कार्यसमयसार होनेकी कारणाता जीवमे है । यो सामान्यतया कारणसमयसार जीव कहलायेगा । एक इस दृष्टिसे जीव कारणसमयसार है । दूसरी बात यह तकना है कि ऐसा वह कौनसा तत्त्व है जिसका आलम्बन लेनेसे कार्यसमयसार प्रकट होता है ? वह तत्त्व है यह सहज चैतन्य-स्वरूप । जिसका आश्रय करनेसे, उपयोग करनेसे, जिसमे स्थिरता होनेसे जीवका कल्याण-लाभ होता है । कार्यसमयसारपना प्रकट होता है । जिसका आलम्बन लेनेसे कार्यसमयसारपना बनता है उस तत्त्वको कहते हैं कारणसमयसार । तो यह सहज परमात्मतत्त्व, जिसकी उपासना करना परमभक्ति है, वह है कारणसमयसार ।

निश्चयभक्तिके विषयभूत सहज परमात्मतत्त्वकी अन्तःप्रकाशमानता—यह सहज

परमात्मतत्त्व अपने आपमे विराजमान है । जैसे घी दूधमे बना हुआ है, अन्त प्रकाशमान है, आँखो नही दिखता और स्वादमे भी न आयगा, उसका व्यवहार भी न बन पायगा, लेकिन उसके पारखी लोग बता देते है कि इस दूधमें तो इतना घी निकलेगा और इस दूध मे इतना । तो देखिये दूधके अन्त ही अन्तः समझा ना कुछ, तभी तो पहिलेसे ही उसका निर्णय दे देते है । तो जैसे दूधका घी अतः है मगर बाहर व्यक्त नही । व्यवत होनेकी पद्धति है कुछ जिससे वह व्यवत हो जाता है, क्या पद्धति है ? जामनको संस्कृत करके मथ दिया जाय तो घी प्रकट हो जाता है, इसी तरह इस जीवको स्वरूपभावनासे संस्कृत करके इसे मथ दिया जाय अर्थात् अपने उपयोग द्वारा इसको ग्रहण किया जाय, इसको मिला दिया जाय उपयोगमे तो इस पद्धतिसे यहाँ यह परमात्मतत्त्व प्रकट हो जाता है । तो ऐसे सहज परमात्मतत्त्वकी भक्ति करना निश्चयभक्ति है ।

व्यवहारभक्ति — उपयोगमे अरहत सिद्ध स्वरूपका सोल्लास रहना, अनुराग सहित बसना इसका नाम है व्यवहारभक्ति । व्यवहारभक्तिकी प्रक्रियामे प्रभाव और निश्चयभक्ति की प्रक्रियामे जो प्रभाव होता है उसे स्वय अनुभव करके निरख सवते है । जब ऐसी दृष्टि बनी हो, आकाशमे ऊपर समवशरणमे जिनेन्द्र विराजमान हैं जिनका चारो ओरसे मुख दिखता है, बहुत बड़ी शोभामे गंध कुटी पर अतरिक्ष विराजमान है, चारो ओरसे देव देवियाँ नृत्य गान करते चले आ रहे है, भक्तिमे भूमते आ रहे है । अरे यह सब किस बातका आकर्षण है ? ये किसीके रिश्तेदार नही लगते, किसीसे बात नही करते, सबसे निराले है । इनके उपयोगमे कुछ बसा भी नही है पर यह क्या अंधेर हो रहा कि जिनसे कुछ मतलब ही नही, यह स्वर्ग खाली हो रहा है, सभीके सभी लोग वहाँ पहुँच रहे है, ये मेढक भी उछलते हुए जा रहे है, ये पशु पक्षी भी वहाँ पहुँच रहे हैं, क्या गजब हो रहा है ? कौनसा आकर्षण है कि जिसकी वजहसे देखो—समवशरणमे इतने जीव अंधाधुन्ध चले आ रहे हैं । थोड़ी देरको अचरज सा लगे, लेकिन जब मर्म समझमे आयगा तो ये सब अचरज समाप्त हो जायेंगे । अब यह आत्मा सर्व संसारसे निराला हो गया । अब इन को किसीमे रागद्वेष नही है । इतना ज्ञानगुण विकसित है कि जिससे तीन लोक तीन काल के समस्त पदार्थ प्रतिभासित हो रहे है पर इनको किसीसे कुछ मतलब नही । ऐसा निराला हुआ है यह आत्मा । ऐसा कुछ भान ही सब जीवोमे आया है अपनी अपनी भाषामे, उसका आकर्षण है यह । तो अब जानिये कि लोगोमे रागका जो आकर्षण है उससे अधिक वीतरागताका आकर्षण होता है । उस समय जब उस वीतराग स्वरूप सर्वज्ञ स्वरूप उस आत्मतत्त्वपर दृष्टि पहुँचती है तो साथ ही साथ अपने अपराधोपर भी दृष्टि पहुँचती है और प्रभुसे अपनी तुलनाकी भी दृष्टि जगती है । एक साथ हर्ष और विषाद दोनो मिल

करके एक ठंडा और गर्म मिश्रित आँसू वह जाते हैं । यह सब आकर्षण एक अपने भावका है, प्रभुका नहीं । ऐसा प्रभुस्वरूप जिसके हृदयमे बसा है वह स्वयं उस ओर आकर्षित होता चला जाता है ।

भक्तिका प्रभाव—व्यवहारभक्तिका प्रभाव विलक्षण है और निश्चयभक्तिका प्रभाव तो उससे भी उत्कृष्ट है । जहाँ अपने आपमे ही गुप्त ही गुप्त स्वयंशान्त हो जाता है, ऐसा निश्चयभक्ति और व्यवहारभक्तिका स्वरूप है । अब व्यवहारभक्तिमे तो नमन, स्तवन, पूजन, ये सब चलते हैं, पर परमभक्तिमे केवल एक भावका ही नाता है । तो जीवका उद्धार है परमभक्तिसे । व्यवहारभक्ति भी इस परमभक्तिको सम्पन्न बनानेके लिए है । जब इस निश्चयभक्तिमे नहीं रहा जाता तो व्यवहारभक्तिमे यह ज्ञानी चलता है और वहाँ जब एक अत रूपसे नहीं रहा जाता तो मन, वचन, कायकी ऐसी शुभ चेष्टायें होती हैं । यह व्यवहारभक्ति है परमभक्तिके लिए और परमभक्ति है शिवस्वरूप पानेके लिए । यो भक्तिका स्वरूप है और इसका प्रयोजन सदाके लिए शुद्ध शाश्वत आनन्द पाना है ।

रागादिके कारणोंपर विचार—पूर्वपर्यायसहित पदार्थ उत्तरपर्यायका उपादान है । उपादान कारणके सम्बन्धमे जो एक सिद्धान्त बना था कि पूर्वपर्यायसंयुक्त द्रव्य उपादान कारण होता है तो विकारी भावकी पूर्व पर्याय है विकारी भाव, सो उससे संयुक्त द्रव्य उपादान कारण है । अब यहाँ देखिये कि इस विकृत दशामे स्थिति क्या गुजर रही है ? रागद्वेष रूप अध्यवसान चल रहा है । तो इस प्रकारकी जो मलिन पर्याय है उससे सहित द्रव्य उसका उपादान कारण है, क्योंकि अध्यवसान भावके कारण ये सब विकारपरिणामन चल रहे हैं और उस अध्यवसान भावका कारण क्या है कि वस्तुके असाधारण और स्थायी भावोका अज्ञान है । जो पदार्थमे असाधारण भाव है, जिससे उस द्रव्यकी पहिचान होती है, जो अन्य द्रव्यमे न पाया जाय उस भावका अज्ञान है, इस कारण रागद्वेष मोह अध्यवसान है । इसको यो भी कह लीजिए कि जो वस्तुका असाधारणभाव है वही वस्तुका स्थायी भाव है, और उन स्थायी भावोका ज्ञान नहीं है इस कारणसे वह अज्ञान राग, मोह आदिकका कारण बनता है, और इस अज्ञानका भी कारण क्या है ? याने एक असाधारण भावका अथवा स्थायीभावका ज्ञान न होना । इस अज्ञानका कारण क्या है ? इस अज्ञानका कारण है पूर्ववर्ती अज्ञानदशा । अज्ञानसे अज्ञान धारामे चला जा रहा है और निमित्त कारण है कर्मका उदय । दर्शन मोहके उदयसे मिथ्याप्रतीति सहित जो परिणाम है वही अज्ञान दशा है । तो यह नैमित्तिक भाव है । दर्शन मोहके उदयसे हुआ है । यह अज्ञान किस रूप है ? यह अज्ञान क्या चीज है ? स्व और परमे एकत्वका अध्यास रूप है, यही अज्ञान है । यहाँ अज्ञानको ज्ञानका अभाव नहीं समझना, किन्तु निज और परमे एकत्वका अध्यास है यही अज्ञान है,

जिसके कारण यह निजको निज और परको पर नहीं समझ सकता ।

क्रियामाणैकत्वाध्यास—स्व और परमे जो एकत्वका अध्यास है, जैसे देहको आत्मा मानना, यह स्व और परके एकत्वका अध्यास है तो ऐसे ऐसे एकत्वके अध्यासोंको हम तीन रूपोंमें देखें—एक तो क्रियामाणैकत्वाध्यास और दूसरा विपच्यमानैकत्वाध्यास, तीसरा ज्ञानमानैकत्वाध्यास । स्व और परमे जो एकताका भ्रम चल रहा है यह तीन रूपोंमें है । जैसे क्रियमाणैकत्वाध्यास यह है कि मैं मारता हूँ, खाता हूँ, बोलता हूँ, ऐसा जो रागद्वेष गर्भित क्रियाकी ओर अपने आपको एक मान लेना कि मैं कर्ता हूँ, तो क्रियाके करनेमें एकता जोड़ी । यह हुआ क्रियमाणोंमें एकत्वका अध्यास । आत्मा तो वास्तवमें अहेतुक है और इसकी क्रिया एक जानन क्रियामात्र है, इसका कार्य केवल जानन है । ऐसे अपने परमार्थस्वरूपको न समझकर औपाधिक नाना क्रियाओंमें अपनी एकता जोड़ना यह है क्रियामाणैकत्वाध्यास । इस अध्यासमें इस जीवने परक्रियाके साथ अपनी एकता जोड़ी, सो एक इस प्रकारका एकत्वाध्यास इस जीवकी अज्ञानदशाका कारण बन रहा है ।

विपच्यमानैकत्वाध्यास—दूसरा अध्यास है विपच्यमानैकत्वाध्यास याने कर्मके विपाकवश जो परिणति दिख रही है—जैसे मैं मनुष्य हूँ, तिर्यञ्च हूँ, पुण्यमय हूँ, पापमय हूँ, सुखी हूँ, दुःखी हूँ आदिक जो भाव बन रहे हैं ये हैं सब कर्मोंके विपाक और इन पर्यायोंमें अपने आपका किया है इस जीवने एकत्वकी कल्पना । तो कर्मोदयजनित अवस्थाओंको और अपने आपको एक मान लेना यह है विपच्यमानैकत्वाध्यास । पहिली बातसे इसमें क्या फर्क है कि पहिले तो करनेमें इसने अपनी एकता जोड़ी कि मैं करता हूँ । और इस दूसरे अध्यासमें कर्मफलमें, पर्यायोंमें एकता जोड़ी, मैं मनुष्य हूँ, अमुक हूँ, सुखी हूँ, दुःखी हूँ, यह है विपच्यमानैकत्वाध्यास क्योंकि आत्मा तो अहेतुक है और ज्ञायकभाव स्वरूप है, लेकिन इन रूपोंमें न मानकर औपाधिक विभावरूप मानने लगना यह है विपच्यमानैकत्वाध्यास ।

ज्ञायमानैकत्वाध्यास—तीसरा अध्यास है एकत्वाध्यास । ज्ञायमान पदार्थके साथ अपनी एकता जोड़ना सो ज्ञायमानैकत्वाध्यास है । जैसे धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य, अन्ध जीव पुद्गल आदिक जो ज्ञायमान हो रहे हैं उनको व अपने आपको एक मानना यह ज्ञायमानैकत्वाध्यास है । जो जाननेका विषय है उसमें और अपनेको एकमेक कर देना इसे कहते हैं ज्ञायमानैकत्वाध्यास, क्योंकि यह आत्मा तो अहेतुक और एक ज्ञानस्वरूप है, किन्तु ऐसे परमार्थस्वरूपको न समझकर ज्ञायमान अन्य पदार्थोंमें अपनेको मान लेना यह मिथ्या आशय इस अध्यासमें पड़ा हुआ है । तो यह तीन प्रकारके एकत्वाध्यासोंसे अज्ञानमय दशा बन रही है । करनेमें एकत्व मानना, मैं खाता हूँ, चलता हूँ, मारता हूँ, दुःखी करता हूँ, सुखी करता हूँ । यह एक क्रियामाणैकत्वाध्यास है । कर्मके फलमें प्राप्त हुई पर्यायोंमें

एकता करना—मैं मनुष्य हूँ, सुखी हूँ, दुःखी हूँ, आदिक, यह है विपच्यमानैकत्वाध्यास और जाननेमें जो पदार्थ आया है उस परद्रव्यमें एकताका अध्यास करना, जैसे यह मेरा पुत्र है, मित्र है आदिक रूप दूसरोको अपनाना, यह सब है ज्ञायमानैकत्वाध्यास ।

अज्ञानदशाकी अनादिता—उक्त तीन प्रकारके भावोंके कारण यह जीव अज्ञान दशामें चल रहा है । और यह अज्ञानदशा जीवमें अनादिसे है, क्योंकि इस समयकी जो अज्ञानदशा है वह पूर्व अज्ञानदशासे है । इसका उपादान पूर्व अज्ञानदशा है । उसका उपादान पूर्व अज्ञानदशा है । इस तरह अज्ञानकी सतति अनादिसे है । ऐसा नहीं है कि यह आत्मा पहिले तो शुद्ध हो, फिर किसी कारणसे या अकारणक अशुद्ध हुआ हो । तो यह अज्ञानदशा, यह विकारी भाव अनादिसे है अनन्त काल तक रहेगी । रागद्वेषादिक जो भी विकारी भाव है, जो अनुभवनमें आ रहे हैं, जिनके क्षोभ परिणति बीत रही है, अनवच्छिन्न धारासे कमसे कम अन्तर्मुहूर्त तो चलता ही है । कितने समय तक रहा एक जाति का विकारी परिणाम ? अन्तर्मुहूर्त तक । लेकिन उसके बाद दूसरा विकारी भाव हो जाता है । यो प्रवाहरूपमें तब तक यह चलता रहता है, जब तक कि ज्ञानप्रकाश न जगे और ये रागद्वेष दूर न हो ।

अन्तर्मुहूर्त धाराबद्ध कषायके उपयोगमें विकारकता—यहाँ रागपरिणामनकी बात बतायी जा रही है, इसके सम्बन्धमें एक अन्तर समझ लेना कि आत्मामें रागद्वेष प्रतिसमय होता रहता है । लेकिन एक समयका रागद्वेष अनुभवमें नहीं आ पाता, किन्तु अजघन्य अन्तर्मुहूर्त तककी रागधारा बनती है, वह उपयोगमें आती है, वह अनुभवमें आया करती है । तो यो अनुभवमें आनेका कारण यह है कि छद्मस्थ जीवोका उपयोग अन्तर्मुहूर्तमें ग्रहण करता है पदार्थको । केवलज्ञानीका उपयोग एक समयमें ही पदार्थको जान लेता है और छद्मस्थकी जो जाननरूप व्यक्त दशा बनती है वह अन्तर्मुहूर्तके उपयोगसे बनती है । तब ये रागद्वेष अन्तर्मुहूर्त तकके अनुभवमें आ पाते हैं । एक समयका रागपरिणामन अनुभवमें नहीं आता, अर्थात् क्षोभको उत्पन्न नहीं करता । क्षोभ होता है तब जब ज्ञानमें वे विकारीभाव आते हैं । और उपयोगमें विकारीभाव आ पाता है अन्तर्मुहूर्तमें । तो पदार्थका परिणामन प्रतिसमय होता है । यह बात ठीक है, परन्तु विकारी कोई विभाव बद्ध अवस्था की दशा होनेसे उसकी वृत्ति अन्तर्मुहूर्त तक चलती है । जैसे किसी जीवने क्रोध किया तो वह क्रोध करता जा रहा है अन्तर्मुहूर्त तक, तब उस कर्मका क्रोधका क्षोभ आ पाया । एक समयके क्रोधका क्षोभ नहीं आ पाता । समय मात्रकी रागपरिणति ज्ञेय होती है । उपयोगमें विकारी नहीं होती । यह सब अपने भीतरकी परिणति की बात चल रही है । जो विकार परिणति बन रही है वह अन्तर्मुहूर्त तक धारारूपमें चलकर अनुभवमें आ पाती है । निर-

पक्ष ४: नमस्की नमस्परिणाम दोभकी नानिमें नमस्की ही होती, क्योंकि विज्ञान का नमस्की परिणामिकी ग्रहण ही नहीं कर पा रहा और जिसका उपयोग एक नमस्की परिणामिकी ग्रहण करता है वह मुक्त परमानन्द है। वहां छोभकी गुंजाइश ही नहीं है। तो अपने आधारे जो विकारका अनुभव करता है वह विकारका अनुभव अन्तर्मुखी तब चलता ही तब जाता है।

दशा बढती है। उसी भ्रमके आधारपर ये सब दृष्टियाँ चलती रहती है, जो कि भ्रमपूर्ण रहती है। तो सर्वविडम्बनाका आधार है यह कि परमे हम एकता किए हुए हैं अपनी। इसको तो बहुतसे लोग समझते हैं कि भाई परिवारमे, वैभवमे, धनमे, घरमे, एकता करना कि यह मेरा है, यह मैं हूँ, यह भ्रम है, मिथ्या है, अज्ञान है। इसे प्रायः बहुतसे लोग कह देते हैं और बात ठीक है, पर जो लोग ऐसा कहते हैं वे भी सही रूपमे नहीं समझ पा रहे हैं। जब शुद्ध पदार्थका ज्ञान हो, परिणतियोका सही परिचय हो तब तो वह समझा समझिये। फिर तो यह कह रहा है सो मानना ठीक है। थोड़ा-थोड़ा उसको परिचय है कि जो परपदार्थ है, परजीव हैं, परद्रव्य है उनको अपना न मानना चाहिए। और अपना मानना तो वह भ्रम है, किन्तु दो और परमे एकत्वके अध्यास जो अभी बताये गए इस पर दृष्टि कम है। एक विपच्यमान एकत्वाध्यास और दूसरा क्रियमाण एव त्वाध्यास। मैं तो हूँ एक ज्ञायकभावस्वरूप और मनुष्य होना, सुखी होना, दुखी होना, क्रोधी होना, ये सब हैं पुद्गल कर्मका निमित्त पाकर हुए विभाव। इन विभावोके साथ ज्ञायकभावस्वरूप अपने आत्मा को जोड़ देना कि मैं सुखी हूँ, मैं मनुष्य हूँ, यह कहलाता है विपच्यमान एव त्वाध्यास। इस भ्रमकी ओर दृष्टि जीवोकी नहीं है, यह उसका भ्रम था, ऐसा कोई माने तो भ्रम है। ऐसी दृष्टि नहीं जग पा रही और थोड़े रूपमे कोई यह कह भी दे तो क्रियमाण एकत्वाध्यासकी ओर तो दृष्टि ही बिल्कुल नहीं है। मैं चलता हूँ, खाता हूँ, बोलता हूँ, यो इसमे जो क्रिया है सोचनेकी, खानेकी, पीनेकी, यह क्रिया मेरी नहीं है। मैं हूँ केवल एक जाननक्रियारूप। मैं हूँ ज्ञानभावमात्र, तो मेरी क्रिया केवल जानन ही होगी। तो जानन क्रियामात्र यह मैं हूँ, यो न समझकर यह अज्ञानी इस क्रियामे एकत्वका अध्यास किये हुए है। यो क्रियामे एकत्व का अध्यास करना यह भ्रम है, इसको बहुत कम लोग समझ पाते हैं और इसी पर कहते हैं कि मैंने यो किया, मैं यो कर सकता हूँ, यो कर देता हूँ, तो यो कर्तृत्वका अभिमान जगता है। और विपच्यमान एकत्वाध्याससे सम्पन्नताका अध्यास जगता है। मैं इतने धन वाला हूँ, ऐसे रूप वाला हूँ, इतने परिवार वाला हूँ आदि। तो ये सब परके साथ जो एकत्वकी कल्पनाके लगाव हैं ये लगाव ही इस जीवको दुःखकारी हैं। इसमे आत्माका अकल्याण है और इसीसे इसकी अज्ञानदशा चल रही है और यह रूसारमे रुलता है।

इस प्रसंगमे यह बात बताया जा रही है कि रागद्वेषादिक परिणामन इस जीवमे जो चल रहे हैं उनका अनुभव अन्तर्मुहूर्त तक उस पर्यायकी धारा चलती है, तब हो पाता है अर्थात् एक समय मात्र जो जो किसी भी विभावका परिणामन है उतना मात्र अनुभवमे नहीं आ पाता, अर्थात् रागके फलमे क्षोभ होना, द्वेषके फलमे आकुलता होना, ये परिणाम अन्तर्मुहूर्त तककी रागद्वेषकी धारामे बन पाते हैं। तो इस-प्रसंगमे यह प्रश्न हो सकता है कि

रागपर्याय तो प्रतिक्षण होती रहती है। प्रतिसमय भिन्न-भिन्न रागपर्याय चलती है और साथ ही वह श्रौपाधिक भी है, कर्मोदयका निमित्त पाकर हुई है, फिर वह पर्याय अध्यवसाय उत्पन्न करने वाली क्यों न हुई? जीवमे क्रोधादिक विपाकको क्यों नहीं उत्पन्न कर देती? इस जिज्ञासाका भी समाधान दिया गया था कि होता तो है जरूर प्रतिसमयमे राग परिणामन, किन्तु उस प्रतिसमयके रागपरिणामनका, एक समयके परिणामनका अनुभव नहीं होता। विकारी अवश्य है, मगर ऐसी विकृत पर्यायकी कुछ धारा चलनेपर क्षोभका उपयोग मे आरम्भ हो पाता है। यद्यपि वह पर्याय एक समयकी अपने समयमे पूर्ण है, अधूरी नहीं है लेकिन जैसे छद्मस्थका एक उपयोग अन्तर्मुहूर्तकी धारामे बन पाता है, होता है वहाँ भी प्रति समयमे एक-एक परिणामन, मगर किसी चीजकी जानकारी करना है तो उस जानकारी के सिल्लिसलेमें इसका ज्ञान एक समयमे नहीं हो पाता। तो जैसे जानन परिणामन इस विभावपर्याय वाले जीवके प्रति समय होता है लेकिन उपयोग बन पाता है अन्तर्मुहूर्तमे। ऐसे ही रागपरिणामन प्रतिसमयमे पूर्ण-पूर्ण एक-एक होता है, किन्तु निरपेक्ष पूर्वापर असंस्कृत समयमात्रके रागको अनुभवन क्षोभ नहीं बन पाता। अन्तर्मुहूर्त धारामे वह क्षोभ बन पाता है। ऐसा होनेका कारण यह है कि उपयोग अन्तर्मुहूर्तमे बन पाता है। भले ही लगता हो ऐसा कि जल्दी उपयोग हुआ। किसी पुरुषने पीठ पीछे खड़े होकर जरा सा काटा चुभोया, अब उस काटा चुभेकी जानकारीमे उसको अन्तर्मुहूर्त लगा और सोचिये—एक समय कितना होता है? बहुत ही जल्दी आखकी पलक नीचे दबा ली जाय तो एक बार पलक गिरनेमे जितना समय लगता है उसमे असंख्यात आवली होती है और एक आवलीमे अनगिनते समय होते हैं, उनमेसे एक समयके रागकी बात कही जा रही है, वह क्षोभमे कैसे आयगी? एक बात और समझना है—स्वतंत्रतया एक समयका परिणामन इन छद्मस्थ जीवोके अनुभवमे न आयगा। पूर्वापर, संस्कारसहित और उस धारामे जो परिणामन अनुभव होगा वह क्षोभका कारण हो सकता है। और ऐसे रागपरिणामन होते भी नहीं प्रायः। होता है तो धारामे अन्तर्मुहूर्त चलता है, अनेक समय चलता है। मान, माया, लोभ, इच्छा आदिक सभी विभावोकी यही बात है। हा कुछ स्थितिया ऐसी अवश्य हैं कि जिन स्थितियोमे कोई कषाय जगे एक समयका परिणामन हो, दूसरे समय न रहे, ऐसी स्थिति कब होती है, सो भी बतायेगे और साथ ही यह जानना है कि ऐसी स्थितिका कभी कोई बन जाय एक समयकी स्थिति वाला तो उसका अनुभव नहीं होता याने उपयोगमे आकर क्षोभ विकल्प मचाये यह बात नहीं बन पाती। ऐसी स्थितिया दो समयमे होती हैं, एक तो कोई मनुष्य जो मान कषायमे ही आनेको था और एकदम कोई गर्जना गर्जी, धमाका हुआ या डरा दिया तो वहा क्रोधकषाय उत्पन्न हो गयी। इसको कहते हैं ध्याघात।

अर्थात् मानकषाय होनेको थी, वह मानकषाय एक समयको हो पायी, उसी समय व्याघात हो गया, प्रतिकूल ऐसा कारण मिले कि उसके क्रोध आ गया तो कषाय तो एक समयमें एक ही होगी। चारों कषायें एक समयमें एक साथ नहीं भोगी जाती। तो उस समयमें मान एक समयको रहा और क्रोध जग गया तो एक समयके मानका क्षोभ तो नहीं हो पाया, किन्तु जगा क्रोध, उसका क्षोभ अनुभवमें आया तो उस एक समयकी स्थितिके मान कषायका उठता क्या है और उससे लाभ क्या है? एक स्थिति ऐसी होती है कि जिस जीवको जिस भवमें जन्म लेना होता है उस भवमें जो कषाय जगती है, जिसका प्रायः ऐसा नियम है कि नरक भवमें जन्म ले तो पहिले क्रोध वषाय होगी, मनुष्यभ्रममें जन्म ले तो मानकषाय होगी, देवभवमें जन्म ले तो लोभकषाय होगी और तिर्यञ्चभवमें जन्म ले तो माया कषाय होगी। कोई मनुष्य मरकर नरकमें जानेको था। तो मरणसे पहिले कोई मान या माया आदिक कषाय हुई। और मरण हुआ तब क्रोध जग गया तो ऐसे समयमें भी एक समयकी कषाय हो पाती है, उससे भी कोई लाभ नहीं। क्षोभ तो उसके बराबर ही चला। सो ऐसी जो एक समयकी स्थितियोंमें कषाय रहती है यह अपवाद मात्र है। ब्रह्म कम बात है यह। तब एक समयकी राग पर्याय होती है और एक समयकी रागपर्याय न होने दे, उससे उपयोग हटाये तो राग मिट जायगा। हम कल्याणमें आ जायेंगे, ऐसी बात रटते रहनेमें लाभ क्या है? कुछ लोग ऐसा कहते हैं। एक-एक समयका रागपरिणामन है और एक समयका रागपरिणामन न होने दे, फिर कभी न होगा। यद्यपि प्रायः यह बात सही है कि एक समयको भी यदि रागद्वेषादिक विभावपरिणामन न हो तो कल्याण सदाको हो जायेगा। लेकिन वर्तमानकालमें अपने आपके बारेमें यह श्रद्धान करना कि हम आप सबके एक एक समयकी रागपरिणति होती है वह क्षोभ मचाती है। उसे न होने दें तो आगे न होगा। सो भैया! ऐसा हो सकनेकी यहा स्थिति कहा है? प्रथम तो यह कि एक समयकी रागपर्याय विकार नहीं करती, क्षोभ नहीं मचाती, किन्तु धाराप्रवाह अनेक समय तक चले उसके विकार अनुभव जग पाता है। दूसरी बात, एक समयका रागपरिणामन हमारे न हो, इसका उपाय क्या सोचा? क्या ऐसी चर्चा करते रहना ही उपाय है? कोई यह सोचे कि चलो मरते समयमें एक समयके लिए कोई कषाय रह भी पाती है ऐसा भी हो जाता है अथवा व्याघातके प्रसंगमें एक समयकी कषायपर्याय रह जाती है, यह हो जाता है, लेकिन उस विकारीभावको सर्वथा एक समयमात्रको मान मानकर अथवा कहकर अपना समय व्यतीत करे यह कोई विवेककी बात नहीं है। विवेक तो इसमें है कि रागादिक पर्यायोसे, विभावोसे रहित केवल शुद्ध चैतन्यमात्र अपने आपको निहारे। एक समयकी हो, अन्तर्मुहूर्तकी हो, सभी प्रकारकी पर्यायोसे रहित में चैतन्यस्वभाव मात्र है,

इस तरके निहारने मे, चिन्तनमे तो लाभ है, मगर इन विभावोमे लाभ नहीं है। देखिये—जब किसी वषायका प्रारम्भ होते ही विघात हो जाता है तब हुआ क्या ? कभी एक समय की अन्य कषायके बाद क्रोध जग गया, विघात हुआ, कभी २-४-१० समय तक, अनेक समय तक अन्य वषाय जग रही थी और व्याघात जग गया, क्रोध जग गया तो यो दो एक आदिक समयकी कषायका विघात होनेपर क्रोध ही तो जगा। अच्छी बात क्या हुई ? और, इस समय जो हम आप चर्चा कर रहे है, सुन रहे है या जो भी मनन किया करते है, समझते है उनका कहीं व्याघात तो नहीं हो रहा, तो उन चर्चा करने वालोको उस चर्चासे लाभ क्या मिला ? एक समयमात्रके परिणामका हम आप उपयोग नहीं कर पाते, क्योंकि उपयोग भी एक समयमे नहीं बन पाता हम आपका। हाँ भगवानका, केवलीका ज्ञान इतना निर्मल है कि वह स्वतन्त्रतया एक एक समयका परिणामन भी ज्ञान करता है और स्वतन्त्र स्वतन्त्र अणु-अणु इन सबका भी उनके ज्ञान चलता रहता है।

द्रव्यकी अपेक्षा बद्धता व अवद्धताकी स्थितिपर विचार—इस प्रसंगमे एक यह बात नई समझिये कि बद्ध अवस्था और अवद्ध अवस्थामें बहुतसे अन्तर पाये जाते है। इतना ही नहीं है कि स्थितिकृत भेद हो। जैसे छद्मस्थ जीवोका ज्ञान अन्तर्मुहूर्तमे उपयुक्त हो पाता है और केवलीका ज्ञानोपयोग एक-एक समयमे बनता है। तो केवल समयकी अपेक्षाका ही फर्क हुआ बद्ध जीवमे और अवद्ध जीवमे, सो बात नहीं, किन्तु द्रव्य, क्षेत्र, काल भाव चारो अपेक्षाओमे अन्तर है। जैसे शुद्ध पर्याय अवद्ध एक द्रव्यमे होती है। यहाँ द्रव्यकृत अन्तर बतला रहे है। एक द्रव्यमे ही अवद्ध अवस्था होती है, एक द्रव्यमे ही शुद्ध परिणामन होता है। जहाँ दो द्रव्योका संयोग है, मेल है, वहाँ अवद्धदशा नहीं, वहाँ बन्धन है, शुद्धपर्याय न होगी। यह तो द्रव्यकृत अन्तर है। उदाहरणमे ले लो—ये नाना स्कध जो दिख रहे हैं ये शुद्ध हैं या अशुद्ध है ? अशुद्ध पर्यायमे हैं क्योंकि अनेक परमाणुओका बन्धन है, पिण्ड है। एक परमाणु रहे, केवल एक द्रव्य रहे तो अशुद्ध पर्याय होगी। इस समय ससारी जीवोमे चूँकि यह अनेक द्रव्योका मेल हो रहा इसलिए शुद्ध पर्याय नहीं कह सकते। जैसे एक जीव है और उसके साथ अनन्त शरीर परमाणु है, और अनन्त कर्म परमाणु है, तैजस परमाणु हैं, मनोवर्गणाये है, यो अनेक द्रव्योका यह बन रहा है एक याने बन्धन दशा। तो यहाँ शुद्ध पर्यायकी आशा न रखें। शुद्ध पर्याय होगी केवल असंपृक्त एक द्रव्यमे।

क्षेत्र काल भावकी अपेक्षा बद्धता व अवद्धताकी स्थितिपर विचार—अब क्षेत्रकी अपेक्षा बद्धता व अवद्धताका विचार बीजिए। जहाँ दो या अनेक क्षेत्र होंगे अर्थात् क्षेत्रावगाह बन गया, क्षेत्र बन्धन बन गया वहाँ शुद्ध पर्याय न बनेगी, अशुद्ध पर्याय है। जैसे क्षेत्रकी अपेक्षा यही देख लो, जीवके क्षेत्रमे शरीर है, शरीरके क्षेत्रके जीव है, स्वक्षेत्रकी बात नहीं

कह रहे । स्वक्षेत्र निज निजमे है मगर अवगाहकी अपेक्षा वह रहे और वह बन्धनरूप है, इस कारण वहाँ शुद्ध पर्यायकी आशा नहीं है । कालकी अपेक्षा यह बात है । जितनी अशुद्ध पर्यायें होती हैं वे पूर्वापर सस्कार रहित स्वतन्त्रतया एक समयको ही हो, सो नहीं हो सकता । यदि विभावपर्याय है, अशुद्ध परिणति है तो पूर्वापर संस्कार है और अनेक समयों तक उनकी धारा रहती है । जिस पर्यायके अनुभवनके लिए, पूर्वापर सस्कारकी अपेक्षा हुई वह पर्याय शुद्ध नहीं, अशुद्ध है । केवली भगवानको अपने प्रतिसमयके एक एक परिणामनका अनुभव चलता रहता है, वहाँ पूर्वापर पर्यायकी अपेक्षा नहीं रहती, सस्कार ही नहीं । तो इस प्रकार द्रव्य, क्षेत्र, कालकी अपेक्षा दो दो अनेकानेकका सम्बन्ध है । अब भावकी अपेक्षा देखिये— एक ही भावमे अर्थात् अखण्ड हुए, सम हुए अथवा जघन्य भाव हुए । जैसे जघन्यगुण वाला परमाणु है उसमे बन्धन नहीं होता । बताया गया ना कि जघन्य गुण वाले परमाणुमे बन्धन नहीं होता, वह भावकी अपेक्षा बात है । जहाँ जघन्यभाव है । एक भाव है, अखण्डभाव है, वहाँ बन्धन नहीं और जहाँ समभाव है, शुद्ध परमात्माके वहाँ बन्धन नहीं । जहाँ विषम-भाव है वहाँ बन्धन है । तो एक रूपभावमे बन्धन नहीं, अनेकरूप भावकी स्थितिमे बन्धन है ।

एकत्वनिश्चयगत वस्तुमें बन्धनका अभाव—बद्ध अवस्थाकी पर्यायका नियम है कि बद्ध पर्याय होता अनेक द्रव्योंके संयोग होने पर होता है । विभक्त, अलग, पृथक् स्वतन्त्र एक द्रव्य रह जाय तो विभाव पर्याय, बद्ध पर्याय नहीं होती । बद्धपर्याय दो क्षेत्रोंके बन्धनमे होती है । दो क्षेत्रोंका परस्पर अवगाह हो तो बन्धन होता है । स्वयं स्वयंके अवगाहमे रहे और दूसरे क्षेत्रसे सम्बन्ध न हो वहाँ बन्धन नहीं, विभाव नहीं । केवल एक द्रव्यके ही प्रदेश रहे उसमें अन्य द्रव्यके प्रदेश समाप्त न हो तो बद्धपर्याय नहीं बनती । कालकी अपेक्षा देखें तो बद्ध पर्याय सस्काररूपमे अनेक समय तक चलती है । केवल एक ही समय तक रहे और दूसरी विपक्ष जातिकी पर्याय आ जाय, ऐसा कोई बद्ध पर्याय नहीं है । यहाँ यदि एक समय को मानकषाय रही थी तो क्रोध जग गया, आखिर कषाय ही तो रही । यो ही अनेक डिग्री के भावोंमे बद्ध पर्याय होती है । सम हो, अखण्ड हो, उस भावमे बद्धपर्याय नहीं होती, इसका कारण है कि बन्धन एकत्वका प्राप्त वस्तुमे नहीं होता । कोई पदार्थ अपने आपके स्वरूपके एकत्वमे हो, उसकी बन्धन नहीं, देखिये—ग्रन्थोंमे यह भी वर्णन आता है कि बन्ध पर्यायमे एकता हो जाती याने जब दो पदार्थोंका बन्धन होता है तब एकत्व हो जाता, उस एकत्वकी बात नहीं कह रहे । दो पदार्थोंमे एकत्व आया, उसकी बात नहीं कह रहे । वहाँ तो बन्धन होता है । पर एक पदार्थ अपने आपके एकत्वमे आ जाय वहाँ बन्धन नहीं होता । जहाँ अनेक द्रव्योंका बन्धन हो रहा है वहाँ वे सभी द्रव्य अपने एकत्वको छोड़ देते हैं ।

एकत्वमें आनेकी शिक्षा—इस प्रकरणमें हम आपको यह शिक्षा लेना है कि हम यदि अपने एकत्वमें आ जाये कि मैं अकेला हूँ। कैसा अकेला ? शरीर सहित देखकर समझे कोई कि यह मैं हूँ और अकेला हूँ तो वह मूढ़ पुरुषोका व्यवहार है। जब कभी कोई रोने लगता कि हाय मेरा कोई सहाय नहीं, मैं तो अकेला हूँ तो वह अपना अकेलापन नहीं सोच पा रहा। वह तो मात्र व्यवहारमें, मोहमें वैसा कह रहा है। जो खुद मैं हूँ, जिस सत्त्वमें मैं हूँ, केवल उस ही रूपमें होऊँ, उसकी बात कही जा रही है। तो केवल यहां द्रव्य अपने आपके ही एकत्वमें आये, जो हमें अपने आपका एकत्वस्वरूप दृष्टिमें लेना चाहिए। मैं अकेला हूँ, कुटुम्ब, मित्र भी मेरा कुछ नहीं, घर वैभव भी कुछ नहीं, मैं अकेला हूँ, यह शरीर भी मेरा कुछ नहीं, मैं अकेला हूँ, भीतर जो रागद्वेष विकार विचार उत्पन्न होते हैं, ये भी मेरे नहीं। मैं अकेला हूँ, और यह भीतर जो भी अबुद्धिपूर्वक तरंग उठ रही वह भी मेरी नहीं। मैं तो अकेला हूँ। जब ये सब मैं न रहा तो और मैं अकेला क्या हूँ ? वह मैं अकेला हुआ केवल एक शुद्ध चैतन्यमात्र। तो इस एकत्वमें कोई जीव आ जाय तो उसका बन्धन नहीं है। और इस एकत्वसे च्युत होनेपर जीवमें एकता लगायेगा, उस विकल्पसे इस जीव को हानि है, जन्ममरण है। जन्ममरणसे बढ़कर अपने आप पर और क्या विपदा ? एक जन्मकी कुछ सुविधायें सोचकर सुखी होना चाहते और जन्ममरण करते हैं, ये सब बड़े सकट हैं। तब संकटोंके मेटनेका उपाय बनावें। उसका उपाय यही है—जन्ममरणरहित, शरीररहित, कषायरहित शुद्ध चैतन्यमात्र, जिसका काम मात्र प्रतिभास है, ऐसा मैं हूँ, इस एकत्वकी ओर आये तो बन्धन मिटेगे और अबधदशा होगी।

सहज स्वभावके लक्ष्यमें निर्विकल्पताका अवसर—इस प्रसंगमें इतनी बात समझना है कि समयवर्ती राग ज्ञेय तो होता है पर विकार करने वाला अर्थात् अनुभवमें क्षोभ मचाने वाला नहीं बनता। इस कारणसे समयवर्ती राग है, उस रागसे चित्त हटाओ, ऐसा कहकर समय व्यतीत करना उचित नहीं। यह उपाय रागको हटानेका नहीं है। वह तो ज्ञेयतत्त्व है, पर रागसे लक्ष्य हटानेका क्या उपाय है ? इसपर अब चिन्तन करियेगा। आत्माके सहज स्वभावका लक्ष्य होना ही रागके अभावका उपाय है। आत्माका सहजस्वभाव जानना है, प्रतिभास है अर्थात् चैतन्यप्रकाश है, क्योंकि चैतन्यके अतिरिक्त जो रागद्वेषादिक उत्पन्न होते हैं वे सब नैमित्तिक भाव हैं। सहजभाव तो वह है जो परकी अपेक्षा न रखकर सयोग बिना स्वयं होता है। आत्मामें समय-समयका जो विभावपरिणामन है वह सहज स्वभाव नहीं है। उस पर किसी भी प्रकारके लक्ष्यसे निर्विकल्पता नहीं आती, किन्तु विकल्पविकाररहित चैतन्यमात्र जो सहजस्वभाव है उसका लक्ष्य होनेसे निर्विकल्पता जगती है। विशुद्ध समय-मात्रकी परिणतिकी निरखमें परिणति उपयोगमें न रहकर आत्मस्वभाव उपयोगमें हो जाता

है तब निर्विकल्पता जगती है। अपने आपके एकत्व स्वभावकी ओर दृष्टि करना चाहिए। यद्यपि वह बात तथ्यकी है कि कोई पदार्थ किसी भी दूसरे पदार्थका परिणामन नहीं करता। प्रत्येक द्रव्य अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे परिणामता है, कोई भी अन्य द्रव्य किसी दूसरे द्रव्यमें अपना, द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव नहीं दे पाता, इस कारण पदार्थ अपने आपके उत्पाद व्यय करनेमें स्वतंत्र है।

निमित्तसन्निधानमें भी प्रत्येक पदार्थकी स्वतः एव परिणति—अब जरा ऐसा भी विचार कीजिए कि कोई पदार्थ निमित्त है, ठीक है, मगर निमित्त क्या स्वयंकी परिणतिसे परिणामते हुए पदार्थको करता है या स्वयं न परिणामते हुए पदार्थका परिणामन करता है। जो स्वयं नहीं परिणाम रहा, जिसमें परिणामन हो नहीं रहा उसको दूसरा करेगा क्या? जो स्वयं परिणाम रहा है अपनी परिणतिसे उसमें दूसरा परिणति देगा क्या? हाँ निमित्त के सन्निधानमें उपादान अपना कार्य करता है, इसका अर्थ यह है कि निमित्तके सन्निधानमें उपादान अपना प्रभाव प्रकट करता है। बाह्य निमित्तकी उपस्थितिमें भी परिणामने वाले पदार्थ, उपादान अपने चतुष्टयके परिणामनसे ही परिणामते हैं, यह उनकी स्वतंत्रता है। इसी कारण प्रत्येक पदार्थ स्वाधीन है, कोई किसीके आधीन नहीं है। जैसे जलती हुई अग्नि पर, चूल्हे पर पानी भरा बर्तन रखा है, अग्नि निमित्तका सन्निधान है, पर पानी जो गर्म हो रहा है वहाँ एक पानी ही गर्म हो रहा है, अपनी परिणतिसे गर्म हो रहा है, अपने ठंडे परिणामनको छोड़कर गर्म परिणामनमें आ रहा है, हाँ निमित्त वहाँ अग्नि अवश्य है। सताप करने वाले पदार्थका सन्निधान हुए बिना जल गर्म नहीं हो सकता। लेकिन जल जो गर्म रूप परिणाम रहा है वह अग्निके परिणामनसे नहीं परिणाम रहा, किन्तु अपने परिणामन से परिणाम रहा है। कभी हाथसे कोई चीज उठाकर दूसरी जगह धर दी, तो हाथने हाथ में ही काम किया और हाथके सयोगमें वह पदार्थ था तो क्रियाशील हाथका निमित्त पाकर वह पदार्थ भी दूसरी जगह पहुँचा, मगर हाथकी क्रिया हाथमें है और उस चीजकी क्रिया उस चीजमें है।

परिणामन और ज्ञानकी अपनी अपनी स्वतन्त्रता—ऐसा भी कोई सोचते हैं कि जो कुछ होना है वह सब सर्वज्ञदेवके द्वारा ज्ञात है। तो जो जाना सो ही तो होगा, फिर उसमें निमित्तने क्या किया? यह सोचना उनका इकतरफा है। जो पदार्थ जिस विधिसे, जिस प्रकारसे परिणामता है, परिणाम रहा है, भगवानका ज्ञान स्पष्ट निर्मल है इसलिए उनके ज्ञानमें (जाननेमें) वह पदार्थ आ गया। इतने मात्रसे निमित्तनिमित्तिक भावकी पद्धति हो जाती है। और जानने भरकी बात कहे तो जैसे कुछ भी जाना तो सर्वज्ञदेवने वैसा ही तो जाना। जैसा निमित्त योगसे हो रहा। सब कुछ जाना, सब एव साथ ज्ञात

हुआ, इस कारण यह प्रश्न नहीं रहता कि यदि निमित्तका सम्बन्ध नहीं मिला तो कार्य रुक जायगा या सर्वज्ञका ज्ञान भूटा हो जायगा। किसी भी परिणामनको जानता ही है सर्वज्ञ तब जब कि जिस विधिसे जहा जो कार्य होना है। यहाँ इस तरह व्याप्ति न लेना कि सर्वज्ञ देवने जाना इस कारणसे यह बात हुई, इसमें इस तरहसे व्याप्ति बनेगी कि जैसा पदार्थमें जिस तरहसे परिणामन होगा वैसा सर्वज्ञदेवने जाना। इस प्रसंगमें यह भी निरखते जाइये कि आधीनता किसीसे भी किसीकी नहीं है, किन्तु जैसे पदार्थ अपने चतुष्टयसे परिणामते है वैसे ही सर्वज्ञ भी अपने चतुष्टयसे परिणामता है। जानने मात्रसे वस्तुके कार्यमें पराधीनता नहीं होती। ऐसा नहीं है कि सर्वज्ञदेवने जाना इस कारण वस्तुको परिणामन करना पडता है और ऐसा भी नहीं है कि वस्तु परिणामता है इस कारण सर्वज्ञको जानना पडता है। सर्वज्ञका जानना सर्वज्ञके ज्ञानका काम है, पदार्थका परिणामना पदार्थके परिणामनका काम है।

विषयभूत निमित्तकी अपेक्षासे ज्ञेयकी ज्ञानसे व्याप्ति—विषयभूत निमित्तकी अपेक्षा यह बात विशेष है कि जब जैसा जो पदार्थ है, था, है, होगा, उसे सर्वज्ञ जानता है। विषय-भूतकी अपेक्षा यो न लगेगी व्याप्ति कि सर्वज्ञदेवने जिसको जैसा जाना वैसा परिणामना होगा, क्योंकि वस्तुके परिणामनके लिए सर्वज्ञका ज्ञान किसी भी प्रकारका निमित्त नहीं होता, किन्तु सर्वज्ञके ज्ञानके लिए ये पदार्थ विषयभूत निमित्त होते हैं। इस कारण इस तरहसे यह व्याप्ति लगेगी कि जो पदार्थ जैसा परिणामना है, परिणामेगा, वैसा भगवान जानते है, पर ऐसी व्याप्ति न लगेगी कि सर्वज्ञदेवने जाना इस कारण वस्तु इस प्रकार परिणामती है और परिणामेगी। और वस्तुतः ज्ञान अपनेमें अपना काम कर रहा है, पदार्थ अपनेमें अपना काम कर रहा है। ज्ञान और ज्ञेयमें भी कार्यकारण भाव नहीं है कि ज्ञानके कारण पदार्थमें कार्य होता हो या पदार्थके कार्यके कारण भगवानने अपना ज्ञान बनाया हो। बात वहाँ स्पष्ट यह है कि जब जहाँ जैसा होना है, जैसा होगा वह सब स्पष्ट ज्ञानमें आ जाता है।

छद्मस्थके ज्ञानसे प्रभुज्ञानकी गुणितरूपमें भी तुलनाकी अशक्यता—भैया ! जैसा हम स्पष्ट समझते हैं यह तो है इन्द्रियकी करतूत। हम पदार्थको स्पष्ट नहीं जान पा रहे, मगर स्पष्टतः जान रहे हैं। जैसे आखोसे हमने जो पदार्थ देखा उस पदार्थकी सारी बात हमें कहा ज्ञात है ? एक तरफका हिस्सा और वह भी एक रूपमें, जैसे चक्षुइन्द्रियसे जाना तो केवल रूपकी पद्धतिसे जाना, उसमें जो गंध, स्पर्श आदिक है वे ज्ञानमें नहीं आये। तो पदार्थ स्पष्ट हमारे ज्ञानमें आ नहीं पाता, किन्तु स्पष्टसा होता है इस कारण इसे साव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहते हैं। जिसे हम स्पष्ट कहते हैं वह तो इन्द्रियकी करतूत है, इस कारणसे हम सब नहीं जान पाते। एकदेश समझ पाते हैं, किन्तु सर्वज्ञदेवके ज्ञानमें तो एक साथ

समस्त द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव रूपसे सारे विषय प्रतिभासमे आते है। तो हम अपने ज्ञान से सर्वज्ञके ज्ञानकी तुलना नहीं कर सकते। ऐसी भी हम बात नहीं कह सकते कि जैसा हम जानते उससे अनन्तगुना अधिक भगवान जानते। हमारे जाननेकी पद्धति और है और प्रभुके जाननेकी पद्धति और है। जैसे हम आनन्दके सम्बन्धमे यह नहीं कह सकते कि जिस प्रकारसे जो सुख हमको है उससे अनन्तगुना अधिक सुख भगवानमे है, क्योंकि हमारे सुखकी जाति और है, क्षोभभरी है और भगवानके आनन्दकी जाति और है। यदि हम अपने सुखसे अनन्तगुना सुख भगवानका कहे तो उस सुखमे जितने क्षोभ मच रहे हैं उससे अनन्तगुना क्षोभ भगवानका सिद्ध हो जायगा, पर हमारा सुख और जातिवा है, भगवानका आनन्द स्वाधीन सहज है, उसकी तुलना नहीं कर सकते। जहाँ ग्रन्थोमे यह बताया कि तीनो कालमे जितने इन्द्र, चन्द्रवर्ती तथा सभी बड़े बड़े भाग्यवान पुरुष है, उन सबका सुख जितना हो, उनसे भी कई गुना सुख भगवानका है। यह मोही रागी जीवोके समझानेके लिए कहा है। जो सुखको इष्ट मानते है उनको समझानेके लिए कहा है। वस्तुतः यह सुख तो विपदाओसे भरा हुआ है। इस सुखसे गुणितरूपमे भगवानके सुखकी तुलना नहीं की जा सकती। इसी तरह हमारा जो ज्ञान है वह एक नैमित्तिक ज्ञान है, इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होता है, इस कारण से अपने ज्ञानसे प्रभुके ज्ञानकी तुलना नहीं कर सकते।

प्रभुज्ञानकी निर्विकल्पता व स्वतन्त्रता—भगवानके ज्ञानमे तो जो पदार्थ है वह प्रतिभासमे आ रहा है, पर उनके यह विकल्प नहीं होता कि इसके बाद यह है, यह इतना लम्बा है, इतना चौड़ा है। जो है, जैसा है वैसा ज्ञानमे आता है, पदार्थोके परिणामनमे प्रभुका ज्ञान निमित्त नहीं है। बल्कि इस ओरसे लगा सकते हैं कि प्रभुके ज्ञानसे परिणामनमे पदार्थ उदासीन विषयभूत निमित्त है, अर्थात् ये पदार्थ अबद्ध होकर निमित्त है, ये पदार्थ असंयुक्त होकर निमित्त हैं। अथवा यह कहो कि उनके ज्ञानमे क्या ज्ञेय आया? कुछ ज्ञेयाकार तो बने तो जिसके अनुरूप ज्ञेयाकार बने वह विषयभूत निमित्त हो गया, पर निमित्तके परिणामनके लिए प्रभुका ज्ञान किसी भी प्रकारका निमित्त नहीं बनता। कल्पना करो कि यदि सर्वज्ञ न होता तो क्या पदार्थोके परिणामन नहीं होते और कल्पना करो कि यदि ज्ञेय पदार्थ न होते तो क्या ज्ञानका तद्विषयक ज्ञेयाकार रूप परिणामन न होता। यह बात तो बन जायगी, क्योंकि जो असत् है वह प्रभुके ज्ञानमे कहाँ ज्ञात है? किन्तु यह नियम न बनेगा कि यदि सर्वज्ञ न जानते तो पदार्थोका परिणामन न होता। यद्यपि सर्वज्ञ भी जान रहे, पदार्थोका परिणामन भी हो रहा, मगर कार्य निर्णयमे इस प्रकारकी खोज की जा रही है और स्वयं सत् है, उसका परिणामन उसकी स्वतन्त्रतासे उसकी पर्यायमे हो रहा। जो भगवानके ज्ञानमे भगवानकी स्वतन्त्रताका ज्ञानपरिणामन हो रहा और पदार्थके परिणामनमे,

पदार्थोंके कारण परिणामन हो रहा ।

सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें कार्यकारणभावका अभाव—सूक्ष्मऋजुसूत्र नयसे तो किसी भी अवस्थाका कोई कारण नहीं । प्रत्येक पदार्थ पर्याय अपने अस्तित्वमें विकसित है, सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयसे परखनेपर कार्यकारणभाव किसीका किसी अन्यमें नहीं होता, खुदका खुदमें कार्यकारण क्या होगा, क्योंकि यह नय एक समयकी पर्यायको दृष्टिमें लेता है । अब यह जिज्ञासा हो सकती है कि राग पर्यायके लिए पूर्ववर्ती रागपर्याय जो कारण होगा तो भिन्न कारण तो है परन्तु ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें कारण नहीं, क्योंकि पूर्वपर्याय तो नष्ट हो चुकी । जो नष्ट है वह कैसे कारण हो सकता है ? सूक्ष्मऋजुसूत्रनय एक पर्यायको ही ग्रहण करता है । देखिये—इस सम्बन्धमें नष्ट होना और उत्पाद होना ये कोई दो बातें नहीं हैं, और उसे यो भी नहीं कह सकते कि पहिले नष्ट होना होता है, पीछे उत्पाद होना होता है, दोनों एक ही समयमें होते हैं । जैसे घड़ेका फूटना, खपरियोका बनना, ये कोई दो काम नहीं है कि घड़ा पहिले फूटा तब खपरियाँ बनी, किन्तु खपरियोका बनना ही घड़ेका फूटना कहलाता, घड़ेका फूटना ही खपरियोका बनना कहलाता । लेकिन हमारी समझमें ऐसा आता है कि पहिले नष्ट होता है, पीछे उत्पन्न होता है, पहिले पर्याय नष्ट हो ले तब पर्याय उत्पन्न होगी, यो लगता है, और इसी आधारपर यह चर्चा चला करती है । वस्तुतः उत्पाद उत्पाद ही है, इससे विलीन होना अपने आप सिद्ध हो जाता है ।

प्रतिसमय परिणामन व छद्मस्थके उपयोगमें अन्तर्मुहूर्त प्रवाहका ग्रहण—देखिये—प्रत्येक एक पर्याय एक समयमात्रको ही होती है । तो जितने (अनन्त) समय है उतनी ही परिणतियाँ द्रव्यकी होती हैं । हा इतनी बात अवश्य है कि जो रागादिक भाव है वे उपयोग रूपमें अनुभवमें आते हैं तब, जब अनेक समय तककी रागपर्यायोंकी धारा चले । ऋजुसूत्र नय तो पृथक् स्वतन्त्र एक पर्याय मात्रको जानता ना, एक पर्याय अर्थात् ऐसी पर्याय जिसके कि और भेद न हो सके । एक समयका भेद नहीं, सो एक समयमें होने वाली परिणति का भी भेद नहीं, स्वभावपर्याय एक एक ही समय मात्रकी स्थिति रखता है, वह भी ऋजुसूत्रनयका विषय है और विकार रागादिक जो निरवच्छेद अन्तर्मुहूर्त तक धारा बनाये रहता है, यह भी ऋजुसूत्रनयका विषय है । अब जो एक समयवर्ती राग ज्ञानमें आया, उस एक समयकी पर्यायको हमारा ज्ञान जान नहीं सकता याने उपयोगमें ले नहीं सकता । उपयोग चूँकि अन्तर्मुहूर्तमें बनता है तो वह भी अन्तर्मुहूर्त विभावपर्याय पर्यायको ग्रहण करके ही अपनेमें प्रभाव ला सकेगा । एक समयकी पर्यायको तो प्रभु केवली जानते हैं, पर युक्तिसे हम जानते हैं कि यदि प्रतिसमयमें परिणामन न हो तो मिलकर भी परिणामन नहीं हो सकता । जैसे कोई बालक एक वर्षमें दो अंगुल बढ़ गया तो उससे हम युक्तिपूर्वक

जानते हैं कि यह रात दिन प्रतिघटे कुछ न कुछ बढ़ता ही रहा । पर आप बता सकते हैं कि एक घटेमें वह कितना बढ़ा ? या किसी बालकको देखकर वहा निगाह कर सकते हैं कि एक घटेमें कितना बढ़ गया ? नहीं जान सकते, लेकिन एक वर्षमें बढ़ा हुआ देखकर हम युक्तिसे समझ जाते हैं । इस प्रकार इस समयवर्ती पर्यायको हम युक्तिसे समझ जाते हैं, तो वह एक समयका रागपरिणामन हमारेमें विकार याने बिगाड या क्षोभको उत्पन्न नहीं कर पाता, किन्तु अन्तर्मुहूर्त धारामे होनेका उपयोग इस क्षोभको उत्पन्न करता है । तो ऐसा यह समयवर्ती राग भी विभाव है और यह निमित्त पाकर हुआ है ।

ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें कार्यकारणभाव विशेष्यविशेषणभावकी व्यवस्थाकी असंभूति—
यद्यपि एक समयवर्ती परिणतिको निरखनेपर सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें कार्यकारण भाव नहीं जगता, इसलिए प्रत्येक पर्याय अहेतुक है, लेकिन सर्वथा यह बात न लगा लेना । विभावपर्याय तो सहेतुक ही है, परकी परिणति लेकर नहीं, किन्तु परका निमित्त पाकर विभावपरिणामन हुआ करता है । यदि ऐसा नहीं माना जा सकता तो विभावपर्याय सब वस्तुके स्वभाव बन जायेंगे । लेकिन ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें केवल वर्तमान पर्याय ज्ञेय है, तो ऋजुसूत्रनयकी दृष्टि जब दो समयोकी पर्यायोको ग्रहण नहीं करता, सूक्ष्मऋजुसूत्रनय जब दो द्रव्योको नहीं जानता तो सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें पर्याय सहेतुक नहीं बनती, क्योंकि वह अखण्ड एक पर्यायको जानता है, दो द्रव्योको नहीं जानता, दो कालोको नहीं जानता, और ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें पर्याय कार्यकारणरहित जंचा, इतना ही नहीं, यह तो है ही, पर विशेष्यविशेषण भाव भी ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें नहीं है । और दो चीजोको, दो बातोको न ज्ञानसे लेना, वहाँ विशेष्यविशेषण कहा ।

किसीने कह दिया कि नीला कमल तो नील नीलमें है और कमल कमलमें है, जो जो नील हैं वे सब कमल नहीं और जो कमल हैं वे सब नील नहीं । तो ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें विशेष्यविशेषण भाव भी नहीं बनता और कार्यकारण भाव भी नहीं बनता । यह तो नयका विषय है । नयोमें क्या क्या ज्ञेय होता है, इसको निरखकर हमें सर्वप्रकारसे निर्णय नहीं बनाना है । प्रमाणसे निर्णय बना करता है । नय तो अपने-अपने विषयको ही ग्रहण करता है । हमें उक्त सब बातोंसे यह शिक्षा ग्रहण करना है कि हममें जो विभाव होते हैं वे कर्मोदयका निमित्त पाकर होते हैं इस कारणसे वे विकृत हैं, हेय हैं, दुखरूप हैं । उनसे हमें अपना लक्ष्य हटाना है और अपने आपमें विराजमान अनादि अन्त अहेतुक असाधारण चैतन्यस्वभावको दृष्टिमें लेना है, इस विधिसे हम अपने कल्याणमें प्रगति कर सकते हैं । इसके विरुद्ध परके अपनानेमें या अपनी कषायोमें रमनेमें हम शान्ति नहीं पा सकते ।

रागादिक परिणामनकी प्रतिसमय परिपूर्णता व अहेतुकताकी दृष्टि—जीवमें जो रागा-

दिक विभावपरिणामन होते है उसके सम्बन्धमे अभी तक जो वर्णन किया गया है, निष्कर्ष रूपमे कुछ इन बातोंको समझ लेना चाहिए । पहिली बात—रागादिक भाव भी प्रति समय में एक-एक परिपूर्ण परिणामन है और यो ही यथावधि होता रहता है । लेकिन उपयोग चूँकि अन्तर्मुहूर्तकी स्थितिको लिए हुए है । छद्मस्थोके उपयोगका जर्धन्य काल अन्तर्मुहूर्त बताया गया है, इस कारणसे प्रतिसमयका रागपरिणामन जीवके अनुभवनमें तो आ रहा है, परन्तु वह उपयोगमे, अन्तर्मुहूर्त न आ पानेसे विकार करने वाला नहीं हो पाता । अन्तर्मुहूर्त की धारामे आया राग उपयोगमे होगा । दूसरी बात वह प्रतिसमयका रागपरिणामन भी सहेतुक है, अहेतुक नहीं है, लेकिन एक समयका रागपरिणामन ऋजुसूत्रनयका विषय है और ऋजुसूत्रनय किसी दूसरेको देखता नहीं है, इस कारण ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमे वहाँ हेतु नहीं मिलता, किन्तु वहाँ यह ही विदित होता कि प्रति समयमे रागपरिणामन अपने परिणामन सत्त्वसे होता रहता है । उसका कोई दूसरा कारण नहीं । ऋजुसूत्रनयके आशयमे कोई किसी दूसरेकी अपेक्षा नहीं रखता । फिर भी चूँकि यह औपाधिक परिणामन है अतएव युक्ति से यह सिद्ध होता है कि यह रागपरिणामन अहेतुक नहीं है, किन्तु समुदायका निमित्त पाकर होता है । अतएव सहेतुक है, औपाधिक है ।

रागादिक परिणामनकी अवधिकी दृष्टि—विभावपरिणामनके सम्बन्धमे तीसरी बात यह है कि कोईसा भी विभावपरिणामन केवल एक समयका ही हो और दूसरे समयमे वह न रहे, उसका प्रतिपक्षी दूसरा विभाव आ जाय ऐसा प्राय होता नहीं है । केवल व्याघात और मरण समय इन दो स्थितियोमे कभी-कभी यह अवसर आता है कि राग कषाय आदिक विभावपरिणामन एक समयकी स्थितिको लिए हुए हो अथवा कुछ और समय स्थितिको लिए हुए हो, उसकी धारा योग्य अन्तर्मुहूर्त तक चले, ऐसा नहीं भी होता । सो उस सम्बन्धमे भी विचार करिये कि हित क्या है ? किसी जीवके मरण समयसे एक समय पहिले समयमात्रको मानकषायका उदय आ पाया और मरण समय नरकभवमे जायगा तो क्रोधकषायका उदय आयगा तो क्रोधका उदय आनेसे देखो मानकषाय अब एक समयको ही हो पाया, तो हो पाये । विभाव धारा तो नहीं मिटी । विभावमे एक विशिष्ट विभावकी धारा नहीं चली, तो इस धाराके न चलनेसे जीवका कुछ हित नहीं हुआ । वह तो मरा और नरकगतिमें गया । हित क्या पाया ? अथवा व्याघातकी बात देखिये तो व्याघात क्रोध कषायका कभी नहीं होता, शेष तीन कषायोका होता है । व्याघात हुआ करता है कोई उपद्रव वाली स्थिति आनेपर तो उपद्रव जैसी स्थिति आनेपर क्रोध कषाय जगा करता है । भले ही कभी व्यक्तरूपमे मानकषाय जग जाय । जैसे किसीने एकदम कोई कठिन आवाज की या कोई चीज एकदम पटक दी, कुछ भी किया तो एकदम उस स्थितिमे क्रोध आया ।

मनुष्यमे फिर थोड़ी देर बाद मान आ जायगा कि यह लडका बडा खराब है। यह हम बुजुर्गोंकी कोई बात नहीं रखता। मगर व्याघातकी स्थितिके कार्य आया करते हैं। सो व्याघात हुआ कार्य। ऐसी स्थितिमे पूर्व कोई कषाय एक समयके लिए आयी तो उसमे कल्याण क्या हुआ ? विभावधारामे अन्तर नहीं आया। विशिष्ट विभाव न चल सके, इतनी ही बात हुई। तो व्याघातमे भी कोई जीवका कल्याण नहीं। तो यह समझना चाहिए कि यह रागपरिणामनधारा उस योग्य अन्तर्मुहूर्त चलकर ही उपयोगमे आकर क्षोभका कारण बनता है।

अविकारभावके अवलम्बनकी श्रेयस्करता—यहाँ प्रासंगिक बात यह जानना चाहिए कि जो लोग विकारभावको यह एक समयवर्ती परिणामन है इतना ही मात्र निरखकर और इसही चर्चामे समय बिताकर स्वभावदृष्टिका अवसर नहीं आने देते, अथवा अन्य तत्त्व विचारकी बात नहीं आने देते उससे लाभ कुछ नहीं है। प्रत्येक समयके एक एक परिपूर्ण परिणामन होते हैं, विकारी हो अथवा अविकारी। अविकार परिणामनकी तो यह चर्चा नहीं, विकारी परिणामन प्रतिसमय परिपूर्ण होता है लेकिन उपयोगमे आये तब वह क्षोभका कारण बनता है। इतनी ही बात बतायी जा रही है। विकारी भावपर उपयोग लगाते हुए कोई विशुद्धि चाहे तो यह ठीक नहीं।—सम्बन्धमात्रकी परिणतिकी दृष्टि रखे कोई तो उसमे रागपर्याय ही नहीं रही। हम आप एक समयकी रागपर्यायको जान नहीं सकते। केवल एक हल्ला ही मचाते हैं। उसे जो जान रहे हैं वे युक्तिसे जान रहे हैं। किन्तु साक्षात् जैसा जानना होता है, ऐसा जानना तो केवली प्रभुके ही हो सकता है। जिसका उपयोग एक समयमे परिपूर्ण होता है और पदार्थका जानकार हो जाता है उसके ही उपयोग मे समय समयमात्रका परिणामन ज्ञात हो पाता है। छद्मस्थके विशिष्टजातीय धाराबद्ध विकारकी जघन्य स्थिति योग्य अन्तर्मुहूर्त है। तब वहाँ एक समयकी रागपर्यायका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता।

जैसे एक द्रव्यकी दृष्टि कर रहे हो जब तब दूसरा द्रव्य संयुक्त नहीं विदित होता। जब अखण्ड निज प्रदेशकी दृष्टि रख रहा हो कोई तो अन्य प्रदेश सम्बद्ध नजर नहीं आता। जैसे इस लोकाकाशमे जीव पुद्गल आदिक सभी द्रव्य प्रत्येक प्रदेशपर मिलेंगे। यहाँ कोई प्रदेश ऐसा नहीं है जहाँ कोई एक द्रव्य न रहे, बाकी रहे। छहों जातिके द्रव्य प्रत्येक प्रदेशपर रहते हैं। अब वहाँ रहते तो सब हैं लेकिन हम एक परमाणुमात्रे द्रव्यको ही ज्ञान मे ले रहे हैं तो उस समय दूसरा द्रव्य संयुक्त नजर न आयेगा। जिस क्षेत्रमे आकाश है याने लोकाकाश उस ही क्षेत्रमे छहों द्रव्य हैं। तो यो एक निरायिक दृष्टिसे यह नजर आयेगा कि सभी पदार्थोंका यहाँ एक क्षेत्रावगाह हो रहा है। सभी जब एक प्रदेशपर हैं तो

सबके प्रदेशमें सबकी उपस्थिति बनी हुई है, लेकिन जब किसी एक द्रव्यके प्रदेशको ही दृष्टिमें लिया जा रहा है उस समयमें किसी अन्यके क्षेत्रोंका प्रदेशका अवगाह दृष्टिमें न आयगा। अथवा जैसे किसी एक भावकी दृष्टि की जा रही हो तो वहा विषमपना नजर नहीं आया। इस ही प्रकार जब एक समयका परिणामन दृष्टिमें लिया जा रहा हो तो वहा किसी प्रकारका विभाव पर्याय बंध पर्याय नहीं ठहरता है। हम यहा नयवादसे, श्रुतज्ञानसे, युक्तियोंसे एक समयके परिणामनको जानते हैं, हम उसकी चर्चा करते हैं, मगर उपयोगमें ग्रहण करनेकी बात भिन्न है, केवल एक समयकी स्थितिको साक्षात् प्रत्यक्ष जैसे कि आंखों से हम रूपको देखते हैं, इस तरह एक समयकी स्थितिको हमारा उपयोग ग्रहण नहीं करता। हम यहा व्यवहारमें रूप-रंगोंको भी देखते हैं तो उसकी जानकारीमें भी योग्य अन्तर्मुहूर्त प्रमाण उपयोग लग लगकर जानकारी करने लगते हैं। एक समय तो इतना सूक्ष्म काल है, जैसे बताया गया है कि कोई मनुष्य आखकी पलक जल्दी-जल्दी गिराये तो एक पलकके गिरनेमें जितना समय लगता है उसमें होती है असख्यात आवली और एक आवलीमें होते हैं असख्याते समय। उनमें से एक समयकी परिणति की बात कोई सोच रहा हो तो क्या वह स्पष्ट जान लेता है? युक्तियोंसे समझता है। तो दृष्टि विशुद्ध बनाने के लिए समयवर्ती राग है, बस कोई ज्यादा काम नहीं करना है मुक्ति पानेके लिए। एक समयको ही तो राग होता है। उस एक समयके रागको हटा दें। सो भैया! यह केवल चर्चाकी ही बात रह जायगी। मुक्तिमार्गका प्रयत्न न बन पायगा। उसका प्रयत्न है विकार-रहित अखण्ड निज चैतन्यस्वभावका अवलम्बन। निज चैतन्यस्वभावका अवलम्बन ही हमें मोक्षमार्गमें बढ़ायेगा। रागादिकपरिणामनके सम्बन्धमें पाचवी बात यह सोचिये कि रागका क्षय होता है और परमात्मपद-प्राप्त होता है, वीतरागपद-प्राप्त होता है, तो वहा भी जो रागका क्षय होता है वह एक समयकी स्थितिको लिए-हुए ही राग हो, उसका क्षय होता हो, सो बात नहीं, किन्तु राग तो एक समयका ही होता है। इसमें दूसरी बात नहीं है, किन्तु धाराबद्ध वह योग्य अन्तर्मुहूर्त तक चला हुआ होता है जिसके क्षयके बाद वीतराग अवस्था प्राप्त होती है। तो यो रागभावके सम्बन्धमें कुछ बातों का स्पष्टीकरण किया गया है।

विभावके कर्तृत्वका विचार—अब यह निर्णय करते हैं कि इस विकारका उपादान कर्ता कौन है? इस सम्बन्धमें यद्यपि पहिले चर्चा कर दी गई थी, लेकिन एक बात जब यह उपस्थित होती है कि विकारका अथवा सभी पर्यायोंका सामान्यतया आधार यह आत्मा है और आत्मा और स्वभाव ये कोई पृथक् नहीं हैं, तब क्या रागादिक विकारका उपादान-कर्ता आत्मस्वभाव होता है? इसका समाधान देते हुए विचार करते हैं। विकारका उपादान-

कर्ता आत्मस्वभाव नहीं है। आत्मा तो है, यह बात तो कही जायगी, क्योंकि आत्मामे ही वह रागविकार आया है, लेकिन आत्मस्वभावको रागविकारका कर्ता नहीं कह सकते। यद्यपि वह स्वभाव इस समय इस पर्यायरूपमे व्यक्त आया है। इतना होनेपर भी विकारका कर्ता स्वभावको यो नहीं कहा जा सकता कि ऐसा कहनेपर वह विकार भी स्वभाव कहलाने लगेगा। सो आत्मस्वभाव तो शाश्वत है और विकार भी जब स्वभाव कहलाने लगे तो विकार भी शाश्वत बन जायगा, और तब यह बात बन बैठेगी कि विकारको यह आत्मस्वभाव तीनो काल करता रहता है। है कोई एक ऐसा दर्शन जिसमे यह माना गया कि जीवमे से विकार कभी भी नष्ट नहीं हो सकता। अनन्तकाल तक भी दूर न होगा। जब उनसे कोई पूछता है कि फिर इस जीवको क्या कभी मुक्ति नहीं होती तो उस दर्शनकी ओरसे यह उत्तर दिया जाता है कि मुक्ति तो होती है, पर मुक्तिका अर्थ यह है कि विकार दब गया, और तपश्चरण आदिक करनेसे वे विकार उपशान्त हो जाते हैं, उन्हें मुक्ति मिल जाती है, लेकिन मुक्त जीव दो प्रकारके माने हैं उस दर्शनमे। एक सदा मुक्त और एक उपायमुक्त॥ सदा मुक्त एक ईश्वर वह जगतकी सृष्टिका कर्ता है और उपायमुक्त, यह मुक्त बन तो गया, किन्तु बहुत समयके बाद वह सदा मुक्त ईश्वर उन्हें ढकेलेगा और फिर वे संसारमे जन्ममरण फिर करने लगेंगे। है एक दर्शन जो विकारका कभी विनाश नहीं मानता, लेकिन यह बात युक्तिसंगत नहीं। इसमे वस्तुका और वस्तुस्वभावका लोप हो जाय। वस्तुका स्वयं निज स्वभाव क्या है? वह स्वभाव हो सकेगा स्वयं सिद्ध अहेतुक, लेकिन विकारभाव क्या स्वयंसिद्ध और अहेतुक है? यह बात प्रकट जाहिर है। यदि अहेतुक होता कोई तो वह एक समान रहता। सहेतुक बातें ही विषम हुआ करती हैं और जो बिना कारणके कुछ हो वह तो एक समान ही रहेगा, लेकिन यहाँ रागादिक विकार एक समान नजर आते ही नहीं। प्रत्यक्ष बात है कोई विशेष रागी है, कोई मंद रागी है। तो जब यहाँ रागकी विषमतायें देखी जा रही हैं, हीनाधिकता देखी जा रही है तो सिद्ध है कि ये सब सहेतुक हैं। जैसा प्रबल हेतु मिलता है वैसा ही प्रबल राग होता है। जैसा निर्बल हेतु होता है उसको राग मंद होता है। तो रागभाव सहेतुक सिद्ध हुआ, फिर वह सदा रहेगा, यह कैसे हो सकेगा? जो बात जिस हेतुसे होकर होती है वह सदा नहीं रह सकती। हेतु मिटा कि वह भी मिटा। तो जब कर्मोंका क्षय हो गया तो रागभाव बिल्कुल ही मिट गया। तो विकारका कर्ता आत्मस्वभावको नहीं कह सकते।

आत्मद्रव्यके विकारकर्तृत्वकी ऐकान्तिकताका प्रतिषेध—अब एक यह जिज्ञासा बन सकती कि जब आत्मस्वभाव नहीं तो आत्मद्रव्य तो विकारका कर्ता होगा? देखिये—इसके उत्तरमे इतना समझ लीजिए कि विकारका उपादान आत्मा तो है पर विकारका उपादान-

कर्ता आत्मद्रव्य नहीं । तो आत्मद्रव्य और आत्मस्वभाव दोनोंकी एक ही स्थिति है । आत्मद्रव्य भी विकारका कर्ता नहीं, क्योंकि आत्मद्रव्य भी ध्रुव है और उसे कर्ता मान लेने पर फिर यह आत्मद्रव्य आत्मविकारका तीन काल कर्ता रहेगा । तब विकारका उपादानकर्ता क्या है ? देखिये—सामान्यपने से यह कहा जा सकता कि आत्मा रागादिका उपादानकर्ता है । इसमें अभी कोई विश्लेषण नहीं किया गया । यहाँ कहे गए वृत्तका विश्लेषण करने पर कहा जायगा कि विकारका कर्ता विकृत उपयोग है, आत्मा नहीं । है यद्यपि आत्मामे ही राग और सामान्यतया विकृत विकार भी आत्मा है, लेकिन आत्मा, आत्मद्रव्य, आत्मस्वभाव इनको विकारका कर्ता कहा जायगा तो यह तो शाश्वत है, तब विकार भी शाश्वत हो बैठेगा ।

विकृतोपयोगकी विभावकर्तृता—अब चलिये निरखने कि विकारका कर्ता कौन है ? विकारका कर्ता है विकृत उपयोग । इसमे भी उपयोगको विकारका कर्ता न समझना, क्यों कि उपयोग भी त्रिकाल रहने वाली बात है, किन्तु विकृत उपयोग विकारका कर्ता है, उपयोगसामान्य विकारका कर्ता नहीं । यदि उपयोगसामान्यको विकारका कर्ता माना जायगा तो आत्मद्रव्य व आत्मस्वभावकी भाँति उपयोगसामान्य शाश्वत है तब विकार भी शाश्वत बन बैठेगा । तब यह निष्कर्ष समझिये कि विकारको करने वाला विकृत उपयोग है अथवा यो कहो कि आत्माका योग और उपयोग विकारका कारण है, आत्मद्रव्य नहीं । यहां उपयोगमें विकारका आना यह उपयोगकी अशक्तिसे हुआ है । उपयोग सबल नहीं है, इस कारण से उपयोग विकृत होता है और उससे फिर रागादिक विकार बनते हैं ।

उपयोगकी अशक्तिका कारण—यह उपयोगकी अशक्ति कैसे हुई ? इसको यदि स्थूलतया इन शब्दोंमे कह दिया जाय तो बात जरा शीघ्र समझमे आयगी कि जब उपयोग अनेक समयोंकी अशुद्ध अवस्थाके अनुभवमे रहता है तब उपयोगकी अशक्ति होती है । देखिये—इस ससारी जीवका उपयोग अनादिकालसे लेकर अब तक यही करता आया है कि अनेक समयोंका विभाव उपयोगमे लेकर क्षुब्ध होता आया, बस यह इसकी करतूत उपयोगकी अशक्तिका कारण बन जाता है । यह बात अनादि संततिसे चली आ रही है कि उपयोगकी अशक्तिसे रागादिक विकार और विकारभाव होनेसे उपयोगकी अशक्ति और उससे यह विकार और उससे अशक्ति आती चली जा रही है । यही अनादिकालसे होता चला आ रहा है । देखिये—यहाँ भी तथ्य तो यही है जिसको मना नहीं किया जा सकता कि प्रत्येक पदार्थमे समय-समयमे एक एक परिणामन होता है । चाहे अशुद्ध परिणामन हो रहा हो, चाहे शुद्ध परिणामन हो रहा हो, बात सब जगह एक है कि प्रति समयमे एक-एक

परिणामन होता है, लेकिन उपयोगमे जो क्षोभ मचता है, आकुलता मचती है वह किस प्रकार मच रही है ? वह बात यहाँ दिखायी जा रही । सर्वथा एक समयका राग मानकर बधमोक्षकी व्यवस्था मिटा देना इससे कोई सिद्धि नहीं है । होता है प्रतिसमयमे परिणामन, मगर सम्बन्ध दिखता है । कितनी धारामे यह जीव उन्मत्त बन पाता है ।

तत्त्वावगमसे उपलभ्य व कृत्य शिक्षण—निमित्त, उपादान, विकारीभाव, विकारी-भावकी उत्पत्तिका साधन आदिक बातों पर विचार करके अब अन्तमे यह समझना है कि हमको क्या करना चाहिए जिससे भला हो ? सब तरफसे समझ लो कि इस नयसे यह बात है इस नयसे यह बात है, निश्चयसे यो है, व्यवहारसे यो है । अब हमारा कर्तव्य क्या है सो सुनो । व्यवहारका विरोध न करके मध्यस्थ बनिये । विरोधसे मध्यस्थता खतम हो जाती है, और व्यवहारनयकी दृष्टिमे वह बात सत्य भी तो है । फिर उससे द्वेष क्यों ? अतः व्यवहारनयका विरोध न करके मध्यस्थ बनना और फिर निश्चयनयका आलम्बन लेकर निश्चयनयके विषयभूत चैतन्यस्वभावपर उपयोग देना, इन उपायोसे मोहादिक अशुद्ध भाव दूर होंगे । और मोहादिक अशुद्ध भाव दूर हुए कि आत्माका कल्याण है । इस स्थिति मे जब कि व्यवहारनयसे पास होकर निश्चयनयमे आये, तब निश्चयनयसे जो लाभ उठाया गया उस स्थितिमे निश्चयनयका विकल्प भी टूट जायगा और वहा शुद्ध सहज स्वरस अनुभवमे आयगा । बस ऐसे ही आत्माका सहज अनुभव सर्व कर्मोंके क्षयका कारण बनता है । जन्ममरण की सतति मिटा देने का कारण होता है । तब हमारा कर्तव्य यह है कि व्यवहारका विरोध न करके मध्यस्थ होकर निश्चयनयके आलम्बनसे मोहादिक भावोंको दूर करें और अपनेको निर्विकल्प अनुभव करें ।

सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें रागपर्यायकी स्वयंनिष्पन्नता—आत्मामे उपाधिका निमित्त पाकर जो विभावपर्याय उत्पन्न होती है उसको नैगम आदिक नयोसे भिन्न-भिन्न रूपमें विदित किया जाता है । अब इस नयमे परिच्छेदके प्रसंगमे सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयकी अपेक्षासे रागपर्यायका क्या स्वरूप है, यह वर्णन किया जायगा । सबसे पहिले यह जानना कि जहाँ एक इस दृष्टिसे देख रहे हैं, जहाँ केवल एक ही नजर आता है तथा वह भी कई समयों तक चलने वाली बात नहीं । तात्पर्य यह है कि एक समय तक रहने वाली एक बात को ही ऋजुसूत्रनय देखता है । ऐसी दृष्टिमे जो रागपर्याय विदित हुई है—बतायें—वह कहाँ उत्पन्न हुई है ? किसमे उत्पन्न हुई है ? इसके उत्तरमे यदि कोई अन्य पदार्थ कह दिया जाय निमित्तसे हुई है अथवा यो भी कह दिया जाय कि पूर्वपर्याय जो कि विकृत थी, इससे हुई है, तो इतना भी सहन इस दृष्टिमे नहीं है । ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमे रागपर्याय अपनी सत्तासे है । कुछ सुगम जाननेके लिए क्षणिकवादके सिद्धान्तका भी ध्यान करते जायें

तो उससे सुगमता मिलेगी ऋजुसूत्रनयके आशयको समझनेमें । क्षणिकवादमें प्रत्येक पदार्थ उत्पन्न होता है और उत्पन्न होते ही नष्ट हो जाता है । कोई भी पदार्थ अपने ही कारणसे होता है और अपने ही आप विलीन हो जाता है । क्षणिकवादकी उत्पत्ति भी इस सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयके आग्रहमें हुई है, फिर तो यहाँ कोई ऐसा प्रश्न कर सकता है कि फिर ऐसे ऋजुसूत्रनयकी क्या जरूरत है जिससे हठकी उत्पत्ति हो जाय ? तो उत्तर यह है इसका कि कोई नय हठ उत्पन्न नहीं कराता किन्तु जहाँ मिथ्या भावना है वह नयका सहारा लेकर हठ कर बैठता है । नय हठ करनेके लिए नहीं बना क्योंकि नयका स्वरूप ही ऐसा है कि अन्य बातोंका विरोध न करके एक अपने विषयको बताये । यदि अन्य आशयका विरोध करके कोई नय अपने विषयपर दृष्टि डलवाना चाहता हो तो वह कुनय होगा, सुनय नहीं कहलाता । यह उपयोग देने वालेकी बात है कि वह हठ करके जानता है या बिना हठ किए नयके विषयमात्रको जानता है ।

ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें सामयिक पर्यायके अतिरिक्त अन्य अवलोकनका अभाव— यहाँ यह समझिये कि सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें रागपर्याय अपनी सत्तासे है और स्वयं निष्पन्न है, क्योंकि इस निगाहमें दूसरा कुछ दिखता ही नहीं । जैसे एक पौराणिक कथा सुनी है कि द्रोणाचार्यने अपने कौरव पाण्डव शिष्योंकी धनुर्विद्याकी परीक्षामें एक वृक्षपर कोई कागजकी चिड़िया बनाकर रख दिया और उन शिष्योंको बारी बारीसे बुलाकर उस कागजकी चिड़ियाकी आँखमें तीर मारनेको कहा और उनसे पूछा कि तुम्हें क्या दिखता है ? तो वे बोले कि हमें पेड़ भी दीखता, चिड़िया भी दीखती, बाण भी दीखता आदि, तो उन्हें अनुत्तीर्ण कर दिया और जब अर्जुनकी बारी आयी तो पूछा कि तुम्हें क्या दीखता है ? तो अर्जुन ने कहा कि मुझे तो बाणकी नोक के सामने दीखती है सिर्फ इस कागजकी चिड़ियाकी आँख । तब अर्जुनको उत्तीर्ण कर दिया । तो यहाँ यह बताया है कि जो जिस दृष्टिमें रहता है उसे केवल वह ही प्रतीत होता है । तो ऐसे ही इन नयोंकी बात है । जिस नयके आशयमें जो विषय है वहाँ वही उसे प्रतीत होता है । तो ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें केवल एक समयका पर्याय वहीं सर्वस्व है क्योंकि उसे और कुछ नजर नहीं आता । तो वह रागपर्याय स्वयं निष्पन्न है । जो एक समयका राग है वह पूर्व समयमें नहीं और उत्तर समयमें भी नहीं होता और सिद्धान्त भी यह बताता है कि एक समयकी परिणति पहिले और आगे नहीं रहती । पूर्व पर्याय अपने समयमें हुई, दूसरे समयमें दूसरी परिणति हुई, इसीके मायने है पूर्व पर्यायका विलय हो गया तो जो रागपर्याय अपनी सत्तासे है, स्वयं निष्पन्न है, न पहिले है, न आगे होगा ।

ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें ऋजुसूत्रनयके विषयके साथ कार्यकारण आधारआधेय भाव

तथा विशेष्यविशेषण भाव आदि सम्बन्धोंकी अनुपपत्ति—इस रागपरिणतिकी रचना किसी अन्य पदार्थसे नहीं है, उस पर्यायिके सम्बन्धमे पर्यायिके अशोसे ही उस पर्यायिकी रचना होती है, अन्य कोई कारण नहीं, और न कोई आधार है। इस नयकी दृष्टिसे यह भी नहीं दिख रहा कि आत्मामे यह रागपर्याय हो रही है। आधारआधेय भाव, विशेष्यविशेषण भाव, कार्य कारण भाव, कोई भी सम्बन्ध जिसमे दो का सम्बन्ध होता है वह ऋजुसूत्रनयका विषय नहीं। जो सरल वर्तमानको देखे उसे ऋजुसूत्रनय कहते हैं। इसकी निगाहमे वह पर्याय पर्याय क्या है ? है जो कुछ सो है पूरा पदार्थ है, पूरी बात है, जो कुछ भी दीखा, वह अपने समयमे है, वह किसीसे उत्पन्न नहीं होता और न उसका कोई आधार है, ऐसा यह-राग पर्याय इस ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमे प्रतीत होता है।

कोई यहाँ यह प्रश्न कर बैठे कि आखिर रागपर्याय आती कहाँसे ? ऋजुसूत्रनयके आशयमे इस प्रश्न की गुजाइश नहीं। राग रागमे है, राग आया कहाँसे ? रागसे ही राग हुआ है। रागका तो जो स्वरूप है, रागका जो अपना निजी काल है वैसा ही राग है। राग बस एक तत्त्व है, वह परिपूर्ण है, अपनेसे निष्पन्न है, यह ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमे विदित हुआ। यह उपादानसे नहीं होता, पूर्वपर्यायसे नहीं होता। ऋजुसूत्रनयमे जो दिख रहा है वह कहा जा रहा है, सर्वथा ऐसा नहीं है। राग पूर्वपर्यायसे क्यों नहीं होता ? राग उत्तरपर्यायिको क्यों नहीं उत्पन्न करता ? यो नहीं कि जब वह रागपर्याय है उस समय पूर्वपर्याय नहीं और न उत्तरपर्याय है। जब उत्तर पर्याय होगा तब यह प्रथम पर्याय रहती नहीं। तो जो है ही नहीं वह दूसरेका कारण कैसे बन सकेगा, कारण तो वह बनेगा कि जो है। पितासे पुत्र हुआ। पिता भी है, पुत्र भी है, हो गया। मथानीसे दही, मथा गया, हो गया। मथानी भी उस समय है, दही भी। पर जो बात उस समय है नहीं, वह दूसरेका कारण कैसे बने ? पूर्वपर्यायिके समय उत्तरपर्याय नहीं, तो उत्तरपर्यायका कारण पूर्वपर्याय कैसे बनेगा ? देखिये—ऐसी भी बातें कुछ लोग आजकलके कहते हैं। कहना गलत नहीं है, किन्तु साथ ही दृष्टिको भी खुलासा कर दें कि यह ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमे विषय आ रहा है तो वह गलत न होगा। नयका जिक्र न करके यह बात कही जाय तो वह बात निर्णयकी नहीं बनती।

ऋजुसूत्रनयके आशयमे व्यवहारकी अनुपपत्ति—ऋजुसूत्रनयका तो ऐसा विषय है कि जिस विषयसे कोई व्यवहार भी नहीं बनता। बल्कि कोई ऋजुसूत्रनयका ही हठवादी हो जाय तो व्यवहारका लोप हो जायगा। कोई कहे तो फिर ऐसे नयको बताते ही क्यों है कि जिससे व्यवहार भी लुप्त हो, बात भी कुछ नहीं बनी, तो बात यह है कि ऋजुसूत्रनयमे व्यवहारका लोप होता हो तो होओ। जिस नयमे जो विषय आता है वह विषय तो बताया ही जायगा। हाँ व्यवहार इस नयसे न चलेगा। व्यवहारका कारण नैगमन्य है और अन्य

नय है। ऋजुसूत्रनय एक पर्यायार्थिकनय है और इससे सूक्ष्म सूक्ष्म है—शब्दनय, समभिरूढनय और एवभूतनय। देखनेमें ऐसा सीधा लगता है कि ऋजुसूत्रनयसे व्यवहार नहीं बनता, मगर समभिरूढनयसे व्यवहार बनता है। गो कहा तो गायका ग्रहण हो गया। एवभूतनयसे तो व्यवहार बन जायगा। एवंभूतनय उसे कहते हैं कि शब्दका जो अर्थ है उस कार्यमें जब वह पदार्थ लग रहा हो उस समय उस शब्दसे कहना। जैसे पूजा करते हुए उसे उसको पुजारी कहे यह तो आसान बात है, व्यवहार बन जायगा, लेकिन नहीं, इससे भी व्यवहार नहीं बनता। यह तो विषय बताया जा रहा है, क्योंकि शब्दनय, समभिरूढनय और एवभूतनय, ये तो ऋजुसूत्रनयसे और सूक्ष्म विषय वाले नय हैं। पर नैगमनय जैसी जो दृष्टि बनाये है और समभिरूढनय, एवभूतनयकी बात जोड़ रहे हैं तब ऐसा लगता है कि इससे व्यवहार बन जायगा। तो ऋजुसूत्रनय एक समयकी पर्यायको निरखता है, उसमें न कोई कारण है, न उसका कोई कार्य है।

ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें निमित्तनैमित्तिक भावकी व विशेष्यविशेषणभावकी अनुपपत्ति—ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें राग नैमित्तिक भी नहीं होगा। राग नैमित्तिक तो है, इसको मना तो नहीं किया जा सकता। जीवोमें जो राग होता है वह क्या कुछ निमित्त पाये बिना ही हो जाता है? अगर निमित्त पाये बिना हो तो राग आत्माका स्वभाव बन बैठेगा और फिर उसकी व्यवस्था भी न बनेगी। कब तक हो? कब तक नष्ट हो? कब नष्ट हो, कम हो, ज्यादा हो, यह कोई व्यवस्था न बनेगी। इस कारण मानना तो होगा कि राग नैमित्तिक है। कर्मोदयका निमित्त पाकर रागपरिणति उत्पन्न होती है। लेकिन जब ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें यह द्रष्टा उस राग परिणामनको निरख रहा है, उसकी दृष्टिमें न कोई दूसरा पदार्थ है, न पूर्व उत्तर पर्याय है, तब वहाँ नैमित्तिक कहा कैसे जा सकेगा? क्योंकि जो नैमित्तिक है वह सब राग नहीं, और जो रागशक्ति है वह नैमित्तिक नहीं। देखिये विशेष्यविशेषण भाव लगाया तो जाता है, मगर ऋजुसूत्रनयमें नहीं लगा सकते, क्योंकि ऋजुसूत्रनय जरा भी हेरफेरको सहन नहीं कर सकता। अगर कैह दिया जाय कि कौवा काला है, लोग कहते ही हैं, व्यवहार भी ऐसा चलता है लेकिन ऋजुसूत्रनयके आशयमें यह व्याप्ति बनेगी तो यह बात ठीक कहलायेगी। ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें विशेष्यविशेषण भावकी व्याप्ति नहीं। ऐसा नियम नहीं कि जितना सारा कौवा हो वह नियमसे काला हो, और जितनी दुनियाकी काली चीजे हैं वे सब कौवा हो? तब इस दृष्टिमें कौवा काला है, यह कहा जा सकता है। तो जिस नयका कोई ऐसा सूक्ष्म विषय है कि विशेष्यविशेषण भाव भी नहीं बनता, वहाँ कारण-कार्य भाव बनेगा ही क्या?

रागको नैमित्तिक न कहा जा सकनेका एक अन्य कारण—अब और तीसरी बात

5

सोचिये । जब यह कहा गया कि राग नैमित्तिक भाव है तो इसमें राग तो बन गया विशेष्य और नैमित्तिक बन गया विशेषण । जैसे काला मनुष्य है तो मनुष्य है विशेष्य और काला हुआ विशेषण । यो ही यहाँ राग तो हुआ विशेष्य और नैमित्तिक विशेषण हुआ । अब यहाँ यह बतलावो कि ये दो चीजे जो सामने रखी है—विशेष्य और विशेषण, ये परस्परमे एकमेक हैं या जुदी जुदी ? यो दो विकल्प रखे । कोई सा भी विशेष्य विशेषण ले लो । नीला कमल, ऐसा कहा तो बतलावो ये दो बातें हुई ना ? नीला विशेषण है और कमल विशेष्य है । तो नीला और कमल ये दो क्या एक चीज हैं या पृथक् पृथक् । यदि कटो कि पृथक् पृथक् बातें हैं तो पृथक्मे सम्बन्ध हो ही नहीं सकता । यह तो विल्कुल अलग है । जैसे वेन्च अलग है, चटाई अलग । जब ये दोनों भिन्न-भिन्न हैं तो इनमें क्या सम्बन्ध है ? विशेष्यविशेषण भाव क्या ? यो ही नैमित्तिक और राग ये दोनों भिन्न हैं तो इनका सम्बन्ध नहीं बन सकता, और न यह कहा जा सकता कि राग नैमित्तिक है । अगर भिन्न भिन्न दो चीजोंको भी विशेष्यविशेषण भावमें लगा दें तो कोई किसीका भी विशेषण बन जायगी । जैसे काला कौवा, अब काला भी जुदा है और कौवा भी जुदा है । यदि ये भिन्न है तो सम्बन्ध नहीं बनता और यदि ये अभिन्न हैं तो एक बात रही, एक ही पदार्थ रहा । एकमें विशेष्य विशेषण क्या ? मनुष्य मनुष्य है । इसमें विशेष्य विशेषण क्या ? हाँ कोई ऐसा सोचे कि बन तो जाता है ऐसा कि यह मनुष्य तो मनुष्य है, इसमें इसानियत है तो यहाँ दो अर्थ हो गए । यह मनुष्य विशेष्य है—इसका अर्थ है कि जो ५-५ फिटका मनुष्य बैठा है पासमें वह मनुष्य । और मनुष्य है, इसका अर्थ है कि अच्छे विचार वाला है । अच्छे कर्तव्यों वाला है, तो अर्थ दो हो गए । मगर अर्थ भी दो नहीं, ऐसा भिन्न हो कोई तो वहाँ विशेषणविशेष्य क्या बनेगा ? इस कारण राग नैमित्तिक है, यह विशेष्य विशेषण हो ही नहीं सकता । जिस निमित्तसे हमने मान लिया राग, उस निमित्तमें राग तो है नहीं । कहते हैं ना कि निमित्तसे राग होता, निमित्तमें खुदमें राग नहीं बसा हुआ है । वहाँ से राग आयगा कैसे ? कर्ममें विभाव राग नहीं है, आश्रयभूत निमित्तमें पुत्र मित्रादिकमें इस जीवका रागभाव नहीं है । आँखोंसे कैसे राग ? इस कारण राग नैमित्तिक है, यह बात नहीं कही जा सकती । तीसरी बात यह है कि किसीके गुण दोष किसीमें लादे नहीं जा सकते । अगर कर्ममें राग बसा है तो वह कर्म खराब है । वह अपने दोषमें है । उसका दोष आत्मामें नहीं लादा जाना चाहिए । यो ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें राग राग है, स्वयं निष्पन्न है, उसका कोई कारण नहीं, वह नैमित्तिक नहीं । इस तरहसे एक रागपरिणति नजरमें आती है ।

सामायिक रागपरिणमनकी वचनागोचरता—बात चल रही है यहाँ बहुत सूक्ष्मदृष्टि

की। उससे केवल अपने बोधके लिए समझ लीजिए कि हम आपमें जो रागपरिणति है, प्रीति जगती है या अन्य कोई विभावभाव जगता है तो उसके जगनेमें बहुत समय लग जाता है। एक ही समयमें नहीं जगता। मगर रागपरिणामन प्रत्येक समयमें होता है। प्रत्येक समयका अगिला अगिला रागपरिणामन होकर भी जो हममें राग जगता है, 'जिससे' क्षोभ और आकुलता मचती है वह एक समयके रागके अनुभवकी बात नहीं, किन्तु धाराबद्ध अनेक समयों के रागकी बात है। एक समयकी रागपरिणति तो इतनी सूक्ष्म है कि जिसके बारेमें यह भी नहीं कहा जा सकता कि यह कारणसे हुआ है, यह नैमित्तिक है, अथवा इसके बारेमें हम दूसरेको भी समझायें। जब हमने कोई चीज देखी तब हम समझा नहीं रहे, जब हम समझा रहे हैं तब वह चीज नहीं। तो समझाना भी नहीं बन सकता है इस नयमें। हम जानकर ही तो कुछ समझा करते हैं। जो भी समझाना है वह जानकर ही तो समझाना है। जाननेका समय पहले था, समझानेका समय अब है। अथवा तुरन्त जानते हुये भी समझा रहे हैं तो वहाँ भी समय भेद है। जिसके बारेमें समझा रहे हैं उसकी जानकारी समझानेसे बहुत हो चुका। तो इसमें न समझने वाला, न समझाने वाला, न नैमित्तिक, न कारण, न कार्य, न विशेष्य, न विशेषण, ऐसा एक समयका रागपरिणामन है। यह सब ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें आया। केवल इस ही आधारपर पराधीन न बन जायगा। बात तथ्य की कही गई है। प्रतिसमयका रागपरिणामन है और इस नयकी दृष्टिमें वह स्वतंत्र है। जो लोग कहते हैं कि पर्यायें स्वतंत्र हैं, अपने समयमें होती हैं और मिट जाती हैं, ये स्वतंत्र स्वतंत्र पर्यायें हैं, वह इस नयका आशय है, सर्वथा स्वतंत्र है, ऐसा न कहा जा सकेगा। अथवा कार्यकारण भाव है, निमित्तनैमित्तिक भाव है तभी बय मोक्षकी व्यवस्था है।

मामयिक रागपरिणामनकी वाच्यतापर विचार—इस एक समयके रागको हम किन शब्दोंमें बतायें? कोई क्रिया होती है तो हो रही, हो चुकी, दो ही बातें तो कही जायेगी। जैसे कोई जा रहा है, तो पहिचान गए, चूँकि आ रहा है, 'आ चुका, आ गया, कुछ तो कहा जायगा ना, पर ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें क्या कहा जाय? हो रहा है, हो चुका है, होवेगा। इनमेंसे एक भी बात नहीं कही जा सकती। जैसे कोई मनुष्य चावल पका रहा है, उसे भोजन करना था, तो जब वह लकड़ियाँ ही चूल्हेमें डाल रहा था, उस समय उससे कोई आकर पूछता है कि भाई क्या कर रहे हो? तो वह कहता है—खिचड़ी पका रहे है। अब आप देखिये—डाल तो रहा है वह लकड़ियाँ, वहाँ अभी न चावलका पता है, न दाल का, पर वह कहता है कि खिचड़ी पका रहे हैं, तो क्या उसने गलत कहा? गलत नहीं कहा। और सुनने वालेने भी झूठ नहीं समझा, क्योंकि उस सुनने वालेकी दृष्टि नैगमनयकी है। अगर उससे कोई कह बैठे कि सोहब आप तो चूल्हेके पास लकड़ियाँ डाल रहे हैं और

कहते हैं कि खिचड़ी पका रहे हैं, तो यह तो आप गलत कहते हैं ? सो उसके उत्तरमें कहते हैं कि वह भी गलत नहीं कह रहा, क्योंकि उसकी रूक्षतापर जब दृष्टि देंगे तो यही बात दिखेगी कि हाँ वह खिचड़ी पका रहा है। अब देखो—वहाँ खिचड़ी पक गई क्या ? तो पक तो नहीं गई। तो क्या पच रही है ? जो पच रही है वह खिचड़ी नहीं। खिचड़ी तो उसे कहते हैं जो पक चुके। तो पच रही है यह भी नहीं बनता, पक गई यह भी नहीं बनता। तब उसे कहते हैं कि यह पच्यमान पक्व है। कहाँ ले जायँ उसे समझानेके लिए ? तो इस प्रकार प्रतिसमयमें होने वाला जो रागपरिणाम है उसे रक्त नहीं कह सकते याने राग कर चुके जो न कहेगे, किन्तु उसको बोला जायगा रज्यमान रक्त। भला बतलावो—जिस विषयको समझानेके लिए कोई शब्द ही नहीं है, जोड़ जोड़कर समझाना पड़ रहा है वह कोई बात भी है क्या ? उसको समझानेके लिए कोई सिद्धान्त या कर्तव्य न बनाया जायगा। ऋजुसूत्रनयके विषयमें बताया गया है कि ऐसे परमार्थमात्र समयके परिणामनको ऋजुसूत्रनय कहते हैं।

नैगम और ऋजुसूत्र दोनों नयोंके विषयकी असंगतताकी दृष्टि—यद्यपि राग प्रतिसमय नवीन-नवीन परिणामन करता हुआ होता है तब भी समयमात्र रागकी दृष्टिमें राग भोगनेमें नहीं आता। केवल एक समयकी परिणति निरखनेपर अनन्तर, चैतन्यस्वभाव अनुभवमें हो जाता है। नैगमनय और ऋजुसूत्रनय इन दोनोंका विषय अखण्ड है। नैगमनय तो इतने विशालको देखता है कि जो अनादि अनन्त है और ऋजुसूत्रनय उतने एक अशको देखता है जो अविभाज्य अश है, जिसके फिर कभी अश नहीं हो सकते। तो ऋजुसूत्रनयने भी अखण्डको विषय किया और नैगमनय जैसे विशाल विषय वाले नयने भी अखण्डको विषय किया। दोनों नयोंके उत्कृष्ट विचारमें विषय अखण्ड होता है।

स्वभावानुभवमें ही निर्विकल्पानुभूतिकी साक्षात्कारणरूपता—नैगम व ऋजुसूत्र दोनों का विषय अखण्ड है, ऐसा जानकर एक यह जिज्ञासा हो सकती है कि तब फिर अखण्ड स्वभावमें पहुँचनेके लिए साधन नैगमनयका उपयोग है, तो ऋजुसूत्रनयका भी उपयोग हो सकता है। ऐसी जिज्ञासा उनकी ठीक है और बात भी ऐसी ही है कि अखण्ड विषयके जाननेपर विकल्प छूटकर स्वभावमें पहुँचा होता है। नैगमनयने तो ऐसे अखण्डको देखा कि जो अनाद्यन्त, विशाल है, जिस दृष्टिमें भेद है ही नहीं। और, ऋजुसूत्रनयने भी अखण्डको देखा। देखिये पदार्थका कालापेक्षया खण्ड होता है, पर ऐसा आखिरी खण्ड ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें दिखा कि पदार्थका परिणतिरूपमें खण्ड हो होकर ऐसा आखिरी खण्ड हुआ जिसका खण्ड किया ही नहीं जा सकता। एक समयके परिणामनका और खण्ड क्या हो सकता है ? तो जिस नैगमनयके प्रयोगमें अनादि अनन्त द्रव्यको निरखकर, अनन्त गुण पर्यायोका अभेद

पिण्ड देखकर उसके चित्तनके मार्गसे जिस उपयोगसे रागका अवकाश न होनेसे अखण्ड निर्विकल्प स्वके अनुभवमे पहिचानकी विधि बनती है। इसी प्रकार एक समयकी रागपरिणति अथवा कुछ भी परिणति यदि मननमे आये तो वह भी एक ज्ञेय ऐसा बन जाता है कि उस माध्यमसे एक चैतन्यस्वभावके अनुभवमें जानेका अवसर मिलता है।

प्रतिसमय रागपरिणमन होनेपर भी धाराबद्ध रागके उपयोगसे क्षोभकी व्यक्ति—यहाँ यह प्रश्न हो सकेगा कि पहिले तो समयमात्र रागपरिणतिका निषेध किया, सो समाधान सुनिये कि पहिले भी समयमात्र परिणतिका निषेध नहीं किया, किन्तु यह बताया गया था कि समयमात्र रागपरिणति क्षोभका कारण नहीं बनती अर्थात् उसका उपयोग नहीं हो पाता। जो वेदन कराये, किन्तु धाराबद्ध अन्तर्मुहूर्तका रागसमूह यह उपयोगमे रहता है। तो यहाँ भी क्रमशः ही चला उपयोग। उपयोगने भी उस समयके रागको जाना। दूसरे समयके रागको जाना, पर यह ज्ञान जब योग्य अन्तर्मुहूर्त तक लगातार होता है। तब ऐसा उपयोग बनता है कि वह विकारको महसूस करनेका कारण बन सकता है। यह बात समझानेके लिए कि विकारक अथवा आकुलताको उत्पन्न कर रहा हुआ इस प्रकारका राग निरपेक्ष एक समयका राग नहीं है। वहा भी इतनी बात जानना है कि समयमात्र रागकी जानकारी मे रागका क्षोभ व्यक्त नहीं हो पाता, अनुभव नहीं हो पाता।

परपदार्थमें अपनी एकताका उपयोग बने बिना रागव्यक्तिकी असंभूति—अनुभवका मतलब है वेदनका। वेदन होता है ज्ञान और ज्ञेयकी एकता होने पर। जैसे ज्ञान जो हो रहा है उसका ज्ञेय बन रहा है रागपर्याय। तो जब रागपर्यायमे इस ज्ञानकी एकता हुई तो अशुद्ध वेदन हुआ। प्रभु भी जानता है समस्त लोकालोकको तो वह ज्ञानका विषयमात्र रह जाता है और वहा एकता होती है सर्व पदार्थोंके आकाररूप परिणमे हुए इस अन्तः ज्ञेयाकारके साथ ज्ञानकी। अर्थात् ज्ञान और अन्तर्ज्ञेय इनकी एकतामे शुद्ध वेदन होता है और ज्ञान और परपदार्थ ज्ञेय इनकी एकता होने पर अशुद्ध वेदन होता है। यद्यपि ज्ञान की परपदार्थसे एकता कभी नहीं हो सकती, लेकिन विकल्प जो स्वीकार करते हैं, वे तो इस ढंगसे चलते हैं कि मानो परपदार्थसे ये एकमेक हो गए। तो विकल्पमे परपदार्थके साथ ज्ञानकी एकता होनेपर अशुद्ध वेदन होता है और ज्ञानका अन्तर्ज्ञेयाकारके साथ शुद्ध वेदन होता है। तो प्रविषयक ज्ञान और परपदार्थ जब इनमे 'कल्पनासे' एकता होती है। उस कल्पनाके प्रसंगमे जो वेदन होता है वह तो अशुद्ध वेदन है और ज्ञानाकार ज्ञान और ज्ञानाकाररूप स्वज्ञेय जब इसकी एकता होती है तो वहा शुद्ध वेदन होता है। जैसे दर्पणके सामने कोई चीज रखी है। दो बालक खड़े हैं तो दोनों बालकोंका प्रतिबिम्ब दर्पणमे आया। अब वहाँ देखने वाला कोई पुरुष उस छायामे और दर्पणको एकमेकरूपसे देखता है, अथवा

परपदार्थपर दृष्टि देकर कहते भी है कि यह बालककी छाया है तो उसने इस निगाहमे दर्पणकी और परपदार्थको एकमेक करता हुआ जाना और कोई पुरुष वहाँ यह समझ रहा है कि इस दर्पणकी एकता तो इस दर्पणके निजके जो स्वच्छ प्रदेश है उनके साथ है, वच्चे के साथ नहीं है। अथवा कुछ और मध्यरूपमे चलें तो यह जो छायारूप परिणामन द्रव्य का हो रहा है इस दर्पणकी एकता इस दर्पणकी परिणतिके साथ है, परके साथ नहीं है। यो भी कोई निरख सकता है। ऐसे ही कोई जीव परपदार्थके साथ अपनी एकता समझ रहा है, यह मैं हूँ, यह ही मेरा शरण है, इससे ही मेरा जीवन है, आनन्द है। इस प्रकार परके साथ अपनी एकता करते हैं तो उसका वह अशुद्ध वेदन है। वहाँ क्षोभ उत्पन्न होता है। और जहाँ अन्तर्ज्ञेयाकारका ज्ञानाकार ज्ञानका जो ज्ञानाकार है उस ज्ञेयके साथ इस ज्ञानकी एकता है। तब शुद्ध वेदन है अथवा वहाँ जो अन्तर्ज्ञेयाकार हुआ है, ज्ञेयोका जानन-रूप परिणामन हुआ है उस परिणामनके साथ ही ज्ञानकी एकता है, किन्तु विषयभूत परपदार्थके साथ नहीं है, अतः वहाँ शुद्ध वेदन है। यहाँ रागके सम्बन्धमे क्या स्थिति होती है कि रागके विषयके साथ एकता होती है और रागकी जो क्रिया है उस क्रियाके साथ एकता विकल्पमे होती है अतएव अशुद्ध वेदन होता है। तो अशुद्ध वेदनको, विकारस्वरूपको लिए हुए राग यह एक समयवर्ती नहीं हो सकता। एक धाराबद्ध अनेक समयका राग उपयोगमे ग्रहणमे आये वहाँ विकार जगता है।

पूर्वापरनिरपेक्ष परिणतिके ज्ञेय होनेपर रागके मूल जानेका अवसर—यद्यपि राग प्रतिसमय होता है, किन्तु मात्र एक समयका राग ज्ञानमे आये, पूर्वापर सत्कार छोड़कर ज्ञानमे केवल समयमात्र परिणति ज्ञेय हो तो वहाँ रागका अनुभव नहीं होता, किन्तु एक शुद्ध विषय हो जाता। ज्ञानमे सापेक्षता न रही। दो द्रव्योका, दो क्षेत्रोका, दो कालोका, दो भावोका सम्बन्ध लेते हुए जो जानन होता है वह सापेक्ष है। ऐसे निरपेक्ष सम्बन्धमात्र की परिणति ज्ञेय होने पर इस जीवको विकार नहीं उत्पन्न होते। तब अपनेको अविकार स्वरूप अनुभव करनेके लिए यह भी मार्ग है कि किसी भी पर्यायके सूक्ष्म अंश करके एक एक समयमात्रकी पर्यायको ज्ञेय करके ऐसा अपना ज्ञानात्मक प्रयत्न करें कि वह ज्ञेय बन जाय तो यह भी एक पद्धति है स्वानुभव की। अनेक समयोकी रागपरम्पराको समूह रूपसे उपयोग ग्रहण न करे तो यह भी एक कल्याणकी दिशा है, क्योंकि अविकारानुभूति होनेसे पहिले किस किस प्रकारके ज्ञान हुआ करते हैं उनको यदि सूक्ष्ममे कहा जाय तो यह कहना चाहिए कि एक द्रव्य, एक क्षेत्र, एक काल, एक अखण्ड भाव, इनका विचार बने, विचारसे बढ़कर भावना बने, भावनासे बढ़कर ध्यान बने और ऐसा ही उपयोग हो तो उसके बाद अविकार तत्त्वकी अनुभूति होती है। जैसे किसी वृक्षकी जड़को पानी न

मिले तो उसका काम है सूख जाना । इसी प्रकार रागानुभूतिके लिए है अन्य साधन अन्य का आश्रय वह आश्रय जब न मिले तो यहाँ रागवृक्ष भी सूख जायगा । यो नैगमनयका विषय भी अखण्ड है और सूक्ष्मनयका विषय भी अखण्ड है । अखण्ड विषय ज्ञेय होने पर अखण्ड स्वभावकी अनुभूतिका अवकाश मिलता है । जब अकेला ही कोई द्रव्य, अकेला ही स्वक्षेत्र, अकेला ही स्वकाल ज्ञेय होता है तो उस ज्ञानका ज्ञेय ज्ञानस्वरूप हो जाता है ।

दर्शनोपयोगसे यथासंभव तुलना करके समयमात्र परिणतिके ज्ञेय होनेपर कल्याण लाभके अवसरका संकेत—जैसे दर्शनके स्वरूपमें बताया है कि पदार्थका आकार न ग्रहण करके पदार्थोंको विशेष रूपसे न निरखकर जो सामान्य ग्रहण होता है वह दर्शन है, तो अब जरा प्रयोग करके तो देखो । किसी भी पदार्थका हम दर्शन करें, उस पदार्थकी विशेषता प्रतिभासमें आये तो दर्शन न रहा । उस पदार्थका कोई आकार प्रकार रूप रंग ज्ञानमें आये तो दर्शन नहीं होता । कोई सामान्य भी प्रतिभासमें आये तो वह सामान्य प्रतिभास कैसा कि पदार्थोंका नाम भी न आये, पदार्थोंका क्षेत्र भी न आये, परिणति भी न आये, आकार प्रकार भी प्रतिभासमें न आये और सामान्य प्रतिभास हो । और सामान्य प्रतिभास भी किया, और उसमें यदि यह लगाव रहा कि इन परपदार्थोंका सामान्य प्रतिभास है तब फिर सामान्य ही क्या रहा ? जब इस पदार्थका यह सामान्य प्रतिभास इस पदार्थका यह सामान्यतत्त्व ऐसा भी अगर सम्बंध लगा दिया गया तो वहाँ सामान्य प्रतिभास भी कुछ न रहा । तो अब देखिये—दर्शन विधिमें यह जीव कैसे कैसे धीरे धीरे उतरता हुआ कैसा अविकारानुभूति में पहुँचता है और चलो यही प्रतिभास रहा कि इन पदार्थोंका सर्वपदार्थोंका सामान्य प्रतिभासमें आया, लेकिन वह सामान्य एक जो सर्वपदार्थोंमें है, उस सामान्य स्वरूपपर दृष्टि जाय तो उस प्रतिभासके समय परपदार्थका लगाव हट जाता है ।

अब किसका यह सामान्य ? किसका कहनेपर जो उत्तर आता वह पदार्थ ओझल हो जाता । अब जब वह परपदार्थ भी ओझल हो गया तो सामान्य प्रतिभासमें प्रतिभास क्या रहा ? प्रतिभास निराधार तो नहीं होता । उसके लिए तो कुछ विषय बनाना ही पड़ेगा । जहाँ परतत्त्व खिसक गया, तब आत्मा तो आधार है, पहिले भी था, अब भी है । कोई अज्ञानी पुरुष यदि परपदार्थके सम्बंधमें कुछ जानकारी कर रहा तो उस जानकारीका आश्रय परमार्थतः यह ज्ञाता आत्मा ही है । परपदार्थ तो विषयरूपसे आश्रय है । आश्रय तो परमार्थतः आत्मा ही है, वह कही भी हटाया नहीं जा सकता । फिर यहाँ तो परपदार्थ उपयोगसे हट ही गया, तब रह जाता है यह निज स्व । उस समयमें इस अविकार स्वकी अनुभूति जगती है । तो समयमात्रकी परिणति यदि ज्ञेय बन जाय तो यह तो कल्याणलाभकी बात है ।

ऋजुसूत्रनयके आशयमें आत्माके रागकर्तृत्वका निषेध—अब एक दूसरा विषय ले लीजिए । इस रागपर्यायिका कर्ता क्या आत्मा है ? विचार करो इस बातका । ऋजुसूत्रनय की दृष्टिमें यह प्रश्न किया जा रहा । तो भाई प्रश्नकर्तानि अगर ऋजुसूत्रनयकी दृष्टि की होती तो यह प्रश्न ही नहीं उठ सकता था । प्रश्नकर्ता कुछ भी प्रश्न करे, उसके प्रश्नको मना तो नहीं किया जा सकता । समझा जा सकता है कि प्रश्नकर्ताका यहाँ आशय क्या है ? रागपरिणति किसकी है ऐसी दो जगह दृष्टि होने पर प्रश्नकर्ताका आशय ऋजुसूत्रनयका नहीं रहता । ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें रागपर्यायिका कर्ता आत्मा नहीं है, क्योंकि रागसे पहिले जो पर्याय हुई है, द्वेष हुआ है मानो उस समय भी यह आत्मा था । आत्मा तो शाश्वत है, त्रैकालिक है । तो त्रैकालिक स्वभावी आत्माका काम एक समयका रागपरिणामन कैसे हो सकता है ? यह सब ऋजुसूत्रनयके आशयमें चर्चा चल रही है । जिस समय जिस नयके आशयमें चर्चा चलती हो उस समयमें उस नयका ही पूर्ण रूपसे आश्रय रखा जाय तो बात सुगम स्पष्ट हो जाती है ।

। ऋजुसूत्रनयके आशयमें रागकी नैमित्तिकताकी असंभूति—यदि कोई ऐसा सोचने लगे कि राग तो नैमित्तिक है, यह आत्मा तो कर्ता नहीं है रागका, आत्मा तो आधारमात्र है । उसमें परिणामन होता है, पर निमित्त कर्ता है क्योंकि राग नैमित्तिक है । चर्चा रखे कोई नवीन कैसी ही । यहाँ यह परख लीजिए कि इस ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें राग नैमित्तिक है यह कहना युक्त नहीं । रागका कर्ता निमित्तभूत पदार्थ है, यह कथन भी सगत नहीं, क्योंकि रागका निमित्तके साथ समानाधिकरण नहीं । राग तो वर्तमान पर्यायमात्र है और आत्मा त्रैकालिक है निमित्त अलग है और आत्मा अलग है । तो रागका सामानाधिकरण आत्मामें नहीं हो सका और निमित्तमें भी न हो सका । तो रागपर्यायिका कर्ता कोई भी नहीं है ।

। ऋजुसूत्रनयके आशयमें रागभावकी स्वयं निष्पन्नता व अहेतुकता—ऋजुसूत्रनयके आशयमें रागपर्याय स्वयं निष्पन्न है, स्वयं सत् है, अपने समयमें अपने आप उत्पन्न हुआ है । यह आशय तो अनन्तर पूर्ववर्ती समयके परिणामनको भी नहीं गिरखता । तब रागका आधार ये निमित्त और आत्मद्रव्य दोनों ही न रहे । तब क्या रहा ? आधार ही कुछ नहीं । सब परिपूर्ण हैं, निष्पन्न हैं, स्वसहाय हैं । ऋजुसूत्रनयके आशयमें कोई दूसरी बात दृष्टिगत नहीं होती । इस कारण यह भी कहा जा सकता कि रागकी उत्पत्ति अहेतुक है । किसी कारणसे नहीं होती । यह बात कह रहे हैं ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिसे । इस दृष्टिमें कार्यकारण भाव नहीं है । मुझे यह बात बराबर कहनी पड़ रही है इसलिए कि कहीं यह दृष्टि छोड़कर सर्वथा इसका अर्थ न लगा लेना, अन्यथा कुछ विषय समझमें भी न आयागा । और उसके

प्रति शल्य और शंका रह सकेगी। रागपर्याय अहेतुक है। वह किसी भी हेतुमें उत्पन्न नहीं होता। यह बात कैसे समझी जाय ? तो देख लीजिए—जो उत्पन्न हो रहा है एक समयमें रागपर्याय जो हो रहा ना, उसको दृष्टिमें लेकर चिन्तन करिये। वह उत्पन्न हो रहा है या उत्पन्न हो चुका है। एक समयमें एक रागपरिणामन यदि उत्पन्न हो रहा वह किसीको उत्पन्न नहीं कर सकता। वह पहिले उत्पन्न तो हो ले। उत्पन्न हो चुके तब वह उत्पन्न करेगा दूसरेको। यदि वहो कि जो उत्पन्न हो चुका राग, वह करेगा उत्पन्न दूसरे रागको, तो सुनिये इस विधिमें रागको दो समय रहना पड़ेगा। एक तो उत्पन्न होनेके लिए समय लगेगा, फिर दूसरे रागको उत्पन्न करनेके लिए अन्य समय होगा। और दो समयमें कोई परिणति रहती नहीं। प्रत्येक परिणति अपनी-अपनी एक-एक समयमें होती है, और साथ ही यह भी विचारिये कि जो रागपरिणामन उत्पन्न हो रहा है। यदि वह आगेकी रागपर्याय को उत्पन्न करने लगे तो जब उसमें दूसरे परिणामनको उत्पन्न करनेकी शक्ति है तो ऐसी आगेकी अन्य और पर्यायोको उस ही क्षणमें क्यों नहीं उत्पन्न कर देता ? कर देना चाहिए। फल क्या होगा कि भविष्यकी अनन्तपर्यायोको यह एक समयका पर्याय उत्पन्न कर देगा। जब एक समयका राग पहिले समयके रागको उत्पन्न करता है याने अगले समयके रागका सद्भाव नहीं है, और जिसका सद्भाव नहीं है उसे जब उत्पन्न करने लगा यह समयवर्ती राग, तो भविष्यकी असद्भावमें अनन्त पर्याये भी हैं ना, उन्हें भी उत्पन्न कर दे, तब एक ही समयमें सब पर्याये हो जानेसे फिर पर्यायोका आगे अभाव हो जायगा। कुछ रहेगा ही नहीं। तो यो द्रव्यका भी अभाव हो जायगा। इस कारण यह नहीं कह सकते कि जो उत्पन्न हो रहा है वह अगिली रागपर्यायको उत्पन्न कर देगा। यदि कोई सोचे कि नहीं, उत्पन्न हो चुका है वह राग पहिले समयमें, वह करेगा दूसरे समयके रागको उत्पन्न, तो जो उत्पन्न हो चुका वह उत्पन्न नहीं कर सकता। क्योंकि उत्पन्न हो चुका। एक समय, उसका पूरा हो गया। अब उत्पन्न करेगा तो दूसरे समयमें करेगा। तो वह रागपर्याय अब दो समयमें आ गया। जब कोई एक परिणति दूसरे समयमें आ गई तो तीसरे चौथे आदिक अनन्त समयोंमें भी बनी रहे, इसे कौन रोक सकेगा ? और जब कोई न रोक सका, समय-मात्रका परिणामन भविष्यके सर्व समयोंमें रह गया तो इसके मायने यह है कि वही रह गया, कूटस्थ अपरिणामी हो गया। तो यो रागपर्यायका कोई हेतु नहीं बनता, अतएव रागपर्याय अहेतुक है।

ऋजुसूत्रनयके आशयमें पूर्वपर्यायके अभावमें उत्तरपर्यायके उत्पादके कारणत्वका अभाव—कोई यह सोचे कि यह हेतु बना ले कि पूर्वपर्यायका अभाव उत्तरपर्यायका कारण बनता है तो पूर्व समयवर्ती रागका अभाव होते ही अब रागपर्यायका कारण हो जायगा,

सो भी बात नहीं, क्योंकि अभाव भावका कारण नहीं हो सकता । असत् रूतका कारण न होगा । पूर्वपर्याय न रहे, वह उत्तरपर्यायका कारण वैसे होगा ? इन बातोंसे यह समझ लीजिए कि यदि कोई ऐसी चर्चाये करता है कि अभाव भावका कारण नहीं । पूर्व समय-वर्ती परिणति उत्तर समयका साधन नहीं, तो ये सब बातें ऋजुसूत्रनयके विषयमें हैं । यदि इस नयका बल दे करके नहीं कहा है तो ऐसी चर्चा एक स्वरूपके 'विस्मय' भी बन सकती है और कल्याणकी दिशासे दूर हटा सकती है ।

प्रतिसमय प्रतिसमयकी परिणतिकी परिपूर्णता—इस समय सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिसे रागपरिणतिका निरखन कर रहे हैं अर्थात् एक समयमें जो विभावपरिणामन होता है उसकी स्थिति क्या है ? इस नयसे यह बतलाया कि वह राग किसीसे उत्पन्न नहीं होता और किसी अन्यसे नष्ट नहीं होता । अपने आप ही उत्पन्न होता है और स्वयं ही नष्ट होता है । राग कहो, कषाय कहो, कोई सा भी विभाव परिणाम कहो, सबका उपलक्षक है यहाँ राग । तो एक ससयमे जो हम आपमे रागपरिणति बनती है, देखिये उसे हम इन्द्रियसे नहीं जान सकते, युक्तिसे ही समझ सकते हैं कि जब दो मिनट तक बराबर राग करते हैं तब समझमें आता है कि हाँ यह राग है । तो आखिर एक मिनटमे भी तो कुछ राग हुआ । एक सेकेण्डमें तो कुछ राग हुआ, एक सेकेण्डके असंख्यातवें हिस्सेमें कुछ राग हुआ, और जिस समय जो परिणामन होता है वह परिपूर्ण होता है । लोग कहा करते हैं कि हमारा यह काम अधूरा पड़ा है लेकिन अधूरा तो कोई होता ही नहीं है । कौनसी चीज ऐसी है जो अधूरी हो ? एक भी चीज ऐसी नहीं जो अधूरी हो । अधूरापन तो कल्पनामे है । चीज मे अधूरापन नहीं । मान लो आप मकान बनवा रहे, उसकी भीत अभी आधी ही बन पायी तो लोग कहते हैं कि अभी यह काम तो अधूरा ही हुआ है । पर ऐसी बात नहीं है, उसमे जो ईंटें, मिट्टी आदिक चीजें हैं वे तो एक एक पूरी पूरी चीजें हैं । उनमे अधूरापन रहा कहाँ ? अधूरापन तो इस कल्पनामे है कि जो यह सोच डाला था कि हमें यह काम अभी करना है, किन्तु ऐसा हुआ नहीं, सो यह कल्पना ही तो है । अधूरा तो कोई पदार्थ होता ही नहीं ।

प्रतिसमय प्रत्येककी परिपूर्णताका रहस्य—प्रत्येक पदार्थ प्रतिसमय परिपूर्ण है ।

इस बातको अन्य दार्शनिकोंने इन शब्दोंमे कहा है—पूर्णमद पूर्णमिद पूर्णात्पूर्णमुदच्यते । पूर्णात्पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते । उनका है यह अद्वैतवादका सिद्धान्त । यह पूर्ण है, यह पूर्ण है । संस्कृतमे “यह” इस शब्दके वाचक दो शब्द प्रधान हैं । एक अदस् शब्द और एक इदं शब्द । इदं मायने यह और अद मायने यह । लेकिन ये भेद हिन्दीमे तो नहीं आ पाते । संस्कृतमे ये भेद आ जाते हैं । एक बहुत निकटवर्ती ‘यह’ का नाम है और एक यह

अन्य जगहके 'यह' का नाम है। जैसे कोई कहता है कि यह बन्धु मेरा है और कोई कहे कि मेरा तो 'यह' आत्मा है, तो 'यह' शब्दका प्रयोग दोनों जगह हुआ, फिर भी अन्तर है। इसका विश्लेषण करने वाला शब्द हिन्दीमें नहीं है, लेकिन संस्कृतमें है। अब और इदं। तो इस ही दृष्टाने जब भेददृष्टिसे देखा तो यह ब्रह्म दीखा, उसे भी 'यह' शब्दसे बोला। जब अभेददृष्टिसे देखा तब यह स्वयं ब्रह्म दीखा, उसे भी 'यह' शब्दसे बोला। यह ब्रह्म यह पूर्ण है, परिपूर्ण है, अधूरा नहीं है। मोटे रूपमें कहा कि यह ब्रह्म परिपूर्ण है और पूर्णसे पूर्ण निकलता गया है, पूर्ण ही निकलता है और पूर्णसे पूर्ण निकल करके भी रह क्या जाता है? पूर्ण ही रह जाता है। ऐसा ही कोई विलक्षण हिसाब है कि पूर्ण है उससे जो भी निकला सो पूर्ण और जो शेष बचा सो भी पूर्ण। यह बात कही है उन्होंने अपनी भक्ति में श्रद्धामें, जिसका कि प्रेक्टिकल उपयोग न कर सवेंगे, लेकिन यह अपने आपमें घटायें तो प्रेक्टिकल घटेगा, व्यावहारिक समझ बनाता हुआ घटेगा। यह मैं आत्मा पूर्ण हूँ। पूर्ण नहीं हूँ क्या? मेरा अभी सत्त्व बन नहीं पाया क्या? उस सत्त्वा किसीने निर्माण किया है क्या? कई समयोंमें निर्माण होता है क्या? नहीं। मैं पूर्ण हूँ क्योंकि सत् हूँ। जो सत् होता है वह परिपूर्ण होता है। कोई भी चीज है और हो अधूरी, यह बात बन ही नहीं सकती। है तो अधूरी क्या? अधूरा तो कुछ होता ही नहीं। चाहे असत् कहलो। असत् भी कुछ होता नहीं, मगर समझमें बात आती है। खरगोश, मनुष्य, गधा आदिकके सींग असत् हैं, ऐसा लोग कहते भी हैं। प्रयोगानुसार ही समझ लीजिए, पर अधूरेके लिए तो बताओ कुछ कि फलानी चीज अधूरी है? अधूरा कुछ नहीं होता। तो यह मैं आत्मा पूर्ण हूँ। और पूर्णसे पूर्ण निकलता है। अब निकलने वाला क्या? निकलेगा कौन? मेरे इस पूर्णमें से मेरी ही तरह क्या कोई दूसरा पूर्ण निकलेगा? यह मैं दो तो नहीं हूँ कि पूर्णमें से पूर्ण निकल बैठे। पूर्णमें से निकलेगा तो पर्याय निकलेगी। द्रव्य नहीं, पदार्थ नहीं, कोई सत् नहीं। पूर्णसे जो निकलेगा वह क्या? पर्याय। और जो पर्याय निकली वह पूर्ण है। कोई पर्याय अधूरी नहीं होती। कोई काम कर रहे हैं, मान लो कि एक कौर उठाया खाने के लिए और उस कौरके उठानेमें मुंह तक ले जानेमें मान लो आधा सेकेण्ड लगा। या उस आधे सेकेण्डके हजारों भाग लगे तो थालीसे हाथ एक अंगुल उठा, तो जो हाथकी परिणति बनी वह पूरी है कि अधूरी? पूरी। एक अंगुल उठी तो वह भी पूरी पर्याय है। कल्पनामें इस जीवने अधूरा मान लिया है। समझो उसने यहाँसे कौर उठाया मुखमें रखकर चबानेके लिए और जरा सी देर लगे गयी तो बीचकी जो हालत है उसको कल्पनासे इसने अधूरा कहा, पर अधूरा तो कुछ होता ही नहीं। तो प्रतिसमयमें जो मेरे आत्मामें परिणमन होता है वह परिणमन भी पूरा है। तो पूरासे पूरा निकला। इस पूरे मेरे आत्मामें यह

पूरा पर्याय निबला तो वहाँ क्या बचा ? पूरा ही बचा । शून्यसे शून्य निबला तो क्या बचा ? शून्य । पूरासे पूरा निकला तो क्या बचा ? पूरा ही बचा । कुछ भी स्थिति हो मगर यह हालत जरूर है कि पूर्णमे से कुछ भी अंश निकल जावे मगर वह पूर्ण पूर्ण ही बैठा हुआ है । बाहरे गजबका हिसाब, कितना गहरा तथ्य है ।

अजुसूत्रनयके आशयमें प्रतिसमयकी परिणतियोंके विनाशकी अहेतुकता—यह सूक्ष्म-नयकी दृष्टिसे एक समयके रागपरिणमनकी बात चल रही है कि वह रागपरिणमन पूर्ण है । तो यह अजुसूत्रनयकी दृष्टि है ना ? वह तो एक समयवर्ती पर्यायको देख रहा है । वह कैसे बताता ? अपने आप बता । किसी लडके से नहीं निकला । जैसे किसी लडकेसे प्रेम हुआ तो क्या वह प्रेम उस लडकेसे निकला ? नहीं । कर्मोदयसे नहीं निकला । पहिले राग कर रहे थे उससे भी नहीं निकला किन्तु वह राग अपने आप बना, अहेतुक है, उसका कोई कारण नहीं । सारी बातें सुनते हुए अजुसूत्रनयकी दृष्टिको न हटाना, नहीं तो समझमें न आयागा । इसी प्रकार रागके नाशके सम्बन्धमें अगर पूछा जाय कि कैसे राग नष्ट होगा, तो उसका उत्तर है कि विनाश भी अहेतुक है, कोई अन्य किसी कारणसे नष्ट नहीं होता । हुआ और नष्ट हो गया, वैसे यह उसीका ही काम है । किस समय हुआ और किस समय नष्ट हुआ ? दो समय तो ठहरता ही नहीं, समय क्या बतावे ? वही समय है रागके उत्पन्न होनेका और वही समय है नष्ट होनेका । वह राग किसी को उत्पन्न नहीं करता, किसीसे नष्ट नहीं होता, ऐसा यह रागपरिणमनका विनाश अहेतुक है, मिटेगा वैसे ? एक समयको हुआ और अपने आप मिट गया । मिटाने वाला कोई नहीं है ।

अजुसूत्रनयमें कारण द्वारा रागका अभाव किये जानेकी अनुपपत्ति—अगर कोई दूसरा हेतु हो रागको मिटाने वाला तो यह बतलाओ कि उस कारणने क्या किया ? यही तो कहेंगे—रागका अभाव किया, तो रागकी अभाव, इसका क्या अर्थ है ? निषेधके दो अर्थ हुआ करते हैं । एक तो यह कि नहीं, वस, केवल अभाव खतम । दूसरा यह कि उसके एवजमें और कुछ निषेधके दो अर्थ हर जगह होते हैं, जैसे कोई कहे कि अन्नको भोजन करावो तो अन्नकी मायने क्या ? इसके दो अर्थ हुए । एक तो अन्नको भोजन कराओ, इसका अर्थ है अन्नको भोजन न कराओ । दूसरा अर्थ है कि जो व्रत रहित है उसे भोजन कराओ । किसी कारणने अराग बनाया, तो अराग किया, इसका अर्थ क्या कि कुछ नहीं किया । दूसरा करनेके लिए कुछ न बताया जा सकेगा । इसे कहते हैं प्रसज्यप्रतिषेध, मायने वस रागका अभाव रागका निषेध । किया क्या ? अन्य कुछ नहीं । शून्य किया । करने को कुछ नहीं । निषेधका दूसरा अर्थ होता है पर्युदास । मायने रागका अभाव किया, मायने कुछ किया प्रकिया किया ? कुछ । तो इन दोनों अर्थोंमें से अगर यह अर्थ लगति है कि कारणने

रागका अभाव किया, मायने शून्य किया तो राग प्रसज्य था, उसका प्रतिषेध किया, मायने राग नहीं किया, तो इसका अर्थ है कि रागको नहीं करता। तो हेतु ने क्या किया? वहाँ तो हेतु में निषेधमात्र व्याप्त रहा। निषेध ही करने वाला तो रहा, अभावका कर्ता तो न रहा, निषेध किया। यदि कहो कि रागाभाव करनेका यहाँ पदार्थ अर्थ है, मायने रागका अभाव किया, याने करनेमें अभाव आया तो वह अभाव उस रागसे भिन्न है कि अभिन्न? कारणाने रागका अभाव किया। क्या किया? रागका अभाव। यह अभाव रागसे जुदा है या एकमेक मीज है? अगर कहो कि जुदा है तो अभाव क्या? राग तो ज्योका त्यो रहा, क्योंकि राग जुदा है, अभाव जुदा है, अभाव किया तो कर दिया, मगर उससे रागपर कोई आँच नहीं आई। अगर कहो कि राग और अभाव दोनों एक हैं तो अभाव किया तो राग किया। जब इनमें एक बन गया तो अभाव किया, इसका अर्थ है कि राग किया। सो अनर्थ हो गया। तो रागका अभाव करना किसी हेतुसे संभव नहीं। वाक्य ही नहीं बनता। उसका अर्थ ही नहीं बैठता, इसलिए रागका विनाश किसी कारणसे नहीं होता। वह तो अपनी कलासे उत्पन्न हुआ है और अपनी कलाके अन्तसे आप नष्ट होता है। तो रागका अभाव किया, इसका अर्थ अगर निषेधमात्र है तो करनेकी बात नहीं आयी। और अगर कुछ करने वाली बात है तो भिन्न है तो रागपर आँच नहीं, अभिन्न है तो अभाव कियाका अर्थ है राग किया, तो राग तो पहिले समयमें ही उत्पन्न होगा। उत्पन्न होनेसे क्या किया? जो उत्पन्न हो चुका उसका करना क्या? निषेधकी बात, अभावकी बात, विनाशकी बात तो बादमें की जायगी। तो जो उत्पन्न हो गया उसकी उत्पत्ति क्या? इस कारण यह समझो कि रागका विनाश भी अहेतुक है।

अब जेसूवतनकी दृष्टिमें बात यह है कि नाशका कारण जन्म हुआ, जन्म हुआ तो वह नष्ट हो गया। नाशका कारण जन्म है, और जन्म जिस समयमें हुआ उसी समय उसका नाश हो गया। वह ठहर नहीं सकता दूसरे समयमें। तो पदार्थकि विनाशका कारण पदार्थकी उत्पत्ति है। इसका लम्बा अर्थ नहीं लगाना कि हाँ बात तो ठीक रही, मनुष्यके मरनेके कारण मनुष्यका जन्म है, इतना लम्बा अर्थ नहीं है इस दृष्टिमें, क्योंकि जन्म हुआ ५० साल पहिले और मरण हो रहा ५० साल बाद तो क्या ५० वर्ष तक जन्म होता रहा? ५० साल तक तो उसका जीवन चला, जन्म न चला, जन्म तो किसी सेकण्डमें हुआ था, इसका संक्षिप्त अर्थ लेना है। जन्म होना वही मरणका कारण है, वही विनाशका कारण है। अर्थात् जिस समय जन्म हुआ उसी समय नष्ट हुआ, ऐसा यह सगपरिणाम है। अगर उसी समय नष्ट न माना जाय, जो उत्पन्न हुआ वह दूसरे समय रह गया तो दूसरे समय रह गया उसमें जब कोई अडचन न आयी तो तीसरे समय क्यों अडचन आयगी?

तीसरे समयको राग आया, फिर उसके बादके समयमें वयो अडचन आयी ? पर, ऐसा नहीं दिखता, इससे विदित होता है कि रागका जन्म ही रागके नाशका कारण बन जाता है। यह बात चल रही है सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयके आशय की। इसमें बहुत अधिक समझमें आप लोगोको न आता होगा तो इतना तो समझसे आता ही होगा कि कितनी कठिन बात कही जा रही है ? (हसी)। और उससे यह अंदाज लगाया जा रहा होगा कि जिन ऋषि सत्तोंने तत्त्वके विवेचनमें इतना श्रम किया उनको कितनी हम आपपर करुणा बुद्धि थी ? देखिये— उन्होंने कितने सूक्ष्म तत्त्वका किस किस ढंगसे दिग्दर्शन कराया ? तो इस दृष्टिमें जन्म ही पदार्थोंके विनाशका कारण है क्योंकि जो पदार्थ उत्पन्न हुआ और एकान्तर समयमें नष्ट हुआ हो तो बादमें भी किसीसे नष्ट नहीं हो सकता। रागपरिणतिके सम्बंधमें सूक्ष्म ऋजुनय की अपेक्षासे वर्णन आपने बहुत समयसे सुना, कई दिनोंसे सुना। सुनकर ऐसा लगता होगा कि ऐसे रागपरिणामनका क्या करें ? न हाथ आता है, न कहनेमें आता है और ऐसा रागपरिणामन जो होते ही नष्ट हो जाता है पर पूर्ण है, किसी कारणमें नहीं हुआ। तो उस रागसे कर्मबन्ध तो होता न होगा ? अच्छी सुनाई बात और ऐसा ही रहे तो विजय ही विजय है, न बन्ध होगा, न कर्मबन्ध। बात है, चल रही, मौज आ रहा, कोई खानेमें मौज मानता है, यहाँ तत्त्वचर्चामें आनन्द आ रहा है, ज्ञानके आनन्दकी तुलना विषयका आनन्द नहीं प्राप्त कर सकता। विषयोके आनन्दमें क्षोभ भरा हुआ है। आप कितना ही आनन्द भोग लें, कितना ही सुख भोग लें, पर कोई भी विषयसुख ऐसा नहीं जो शान्तिपूर्वक लूटा जाता हो, पर ज्ञान किया जानेका आनन्द शान्तिपूर्वक मिलता है।

ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें बन्ध्यबन्धकभावकी व बध्यघातकभावकी असंभूति—समयमात्र रागपरिणामनकी बात है तो इसमें बन्ध्यबन्धक भाव न बनेगा और फिर इसमें बध्यघातक भाव भी न बनेगा। कोई किसी की हिंसा करने वाला है ही नहीं। कोई किसीको मार नहीं सकता, कोई किसीका कुछ कर नहीं सकता। चीज है, एक-एक समयमें है, वह स्वयं नष्ट हो जाती है, वह दूसरे का क्या करे ? तो फिर किसीको कभी हिंसा भी न लगेगी, पाप भी न लगेगा, कर्मबन्ध भी न होगा। यह तो बड़ा आसान तरीका मिल गया। ऐसी अगर जिज्ञासा है तो इस सम्बन्धमें यही कहना है कि हाँ, सूक्ष्मऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें ऐसा है जैसी कि जिज्ञासा हो और उसमें सोच डालना कि न उसमें कर्मबन्ध है, न उसमें हिंसाका दोष है, न उसमें पापकी बात है। हाँ बात तो ऐसी ही है। सूक्ष्मऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें कि न कोई बधने वाला है और न बाँधने वाला, न कोई मरने वाला है, न मारने वाला। क्योंकि इस नयकी दृष्टिमें पदार्थ एक है और वह पदार्थ भी द्रव्यसे एक, क्षेत्रसे एक। राग एक समय में जो कुछ है उतना मात्र है। उसमें जब दूसरी बात ही नहीं है तो बन्ध्यबन्धकभाव कैसे

हो ? बध्यबंधक भाव होता है दो मे । एक बंधने वाला और एक बाधने वाला । इस नय की दृष्टिमें बन्धन नहीं । इस नयकी दृष्टिमें मरना मारना नहीं, क्योंकि इसका विषय एक है, और इस तरह दोनोंका सम्बन्धभी नहीं । सब पदार्थ अपने अपने स्वरूपमें है, पुद्गल-कर्म अपने स्वरूपमें है, आत्मा अपने स्वरूपमें है, और एक दूसरेके स्वरूपसे बिल्कुल बाहर है । मानो दो भाई अगर बहुत प्रेम करनेके कारण एक दूसरेके गले मिलते हैं, दोनों एक दूसरेसे चिपक कर हृदयसे वात्सल्यता प्रकट करते हैं तो क्या वे दोनों एकमेक हो गए ? अरे वे दोनों ही अपने अपने विकल्पोके क्षोभ अपने-अपनेमें मचा रहे हैं । यो ही प्रत्येक पदार्थकी बात है । एक पदार्थका दूसरे पदार्थसे रंच मात्र भी सम्बन्ध नहीं है, एक पदार्थका दूसरे पदार्थमें प्रवेश नहीं है । अब आपने जाना होगा कि यह रागपरिणति जो बतायी जा रही है वह वर्णनमें नहीं आ सकती । ऐसा सूक्ष्म विषय है । उसको कहने वाला दुनियामे कोई शब्द ही नहीं है ।

आत्मतत्त्वभावनाकी कल्याणसाधनरूपता—जितना चिंतन मनन अपने आत्मासे सम्बन्धित होगा वह कल्याणमें अवश्य साधनभूत है । अपने आत्माका जो आजकल मलिन रूप चल रहा है, उसका भी विचार हो, वह भी कल्याणके लिए है । हा उस मलिनरूपमें एकता हो जाय तो वहा तो आत्माके सम्बन्धमें कुछ विचार ही नहीं रहा । अपने आपके सम्बन्धमें जितने चिन्तन, मनन, विचार होंगे वे कल्याणके साधन हैं । यो तो सभी लोग मैं मैं कह कर अपनी ही बात सोचते हैं लेकिन आत्माकी दृष्टिसे अपनी बात नहीं सोचते । अन्दरसे आवाज आती है, एक लगाव रहता है उसमें मैं का प्रयोग करता तो है, मगर आत्मा है उस आत्माके रूपसे मैं का विचार नहीं है । एक कुछ है, उसमें किसी तरहका विचार होता है—अज्ञानियोंका, किन्तु आत्माके ढंगसे उस रूप विचार चले, वह किसी न किसी अशमें लाभकारी है । मैं मलिन हूँ, मेरी अवस्था इस रूप नहीं है, जन्म मरण ये तो विडम्बना हैं, जन्म मरणसे हमें छूटना है, किस प्रकार छुटकारा मिले ? इत्यादि रूपसे विचार होना चाहिये । जीवनमें जैसे लोग अनेक प्रकार सोचते हैं कि मुझे यह करना है, यह करना है, तो वैसे ही उन्हें यह सोचना चाहिए कि मुझे तो इस जन्म मरणसे छूटना है । जन्म मरणसे छुटकारा मिले, देह कर्म आदिकसे सम्बन्ध न रहे, मैं केवल रह जाऊँ, यह बात उद्देश्यमें आ जाय, फिर उसका कल्याण बन बैठेगा । उद्देश्य ही अभी नहीं बनाया बहुतसे जीवोंने, इस कारण वे क्या प्रगति कर सकेंगे ? जिनका उद्देश्य बन जाता है वे चक्रवर्ती भी हो और छोटी खण्डके राज्यमें भी पल रहे हो, लेकिन उनकी जल्दी-जल्दी अपने उस आत्मतत्त्व पर दृष्टि पहुँचती रहती है । इसी कारण बताया है कि ज्ञानी चक्री इतनी सम्पन्नता होनेपर भी उससे विरक्त रहते हैं । अब अपने आपके सम्बन्धमें जरा विचार

कीजिए कि कैसे मेरा जन्ममरण छूटे ? जन्ममरणका सम्बन्ध है देहसे । नया देह मिले उसका नाम है जन्म । यह जीव देहसे अलग हो रहा उसका नाम है मरण । तो जन्म और मरणसे छूटना हो तो क्या किया जाना चाहिये ? मैं देहसे निराला हूँ ऐसा निरख लेना चाहिये । जिस देहसे निराला होने की बात मनमें ठानी है उस देहसे निराला मैं अपने आपको अभी देख लूँ, बस यही जन्ममरणसे छूटनेका उपाय है । किसी कुमित्रसे अगर दोस्ती छुटाना है तो दोस्ती छुटानेपर होता क्या है ? पार्थक्य । जैसे पार्थक्य पहिले हुआ करता हो चित्तमें, भावमें तब जाकर मित्रता छूटती है । इसी तरह देहकी मित्रता अगर छोड़ना है तो देहसे निराला यह मैं अब भी हूँ इस तरह स्वरूपदर्शन करें तो देहसे निराला बन सकता हूँ ।

निजको देहविविक्त समझनेके लिये भेदविज्ञानपूर्वक सहज स्वतत्त्वकी भावनाकी कर्तव्यता—अब देहसे निराला स्वभावतः मैं हूँ, स्वरूपसे हूँ, इस बातके समझनेके लिए बड़ा पुरुषार्थ चाहिए, सयम चाहिए । अपने आपको केन्द्रित करना है, सब ओरसे हटकर अपने आपके स्वरूपमें लगना है, इसके लिए सर्वप्रथम भेदविज्ञानकी आवश्यकता होती है । मिली हुई चीजोंमें पार्थक्य करके किसी एकमें ही-भक्ति रह जाय, इसका उपाय तो यह है कि पहिले भेद तो समझे कि मैं देहसे निराला एक चैतन्यतत्त्व हूँ, केवल ज्ञानानन्द हूँ, भावात्मक हूँ, जिसको डलेकी तरह पकड़ा नहीं जा सकता । जो रूप, रस, गंध, स्पर्शसे रहित है, जिसका अपने आपका कोई आकार नहीं । अनादिसे लेकर जिस जिस देहमें यह जीव पहुँचा वही उस देहके आकार प्रमाण ही गया । कभी कदाचित् समुद्रातकी बातें आयी तो फैल गया आकार कुछ समयके लिए, किन्तु थोड़े समय बाद ही देहप्रमाण ही गया । देहसे जब मुक्त होगा तो जिस देहमें जो आकार था वह रह गया, मत्त्वके ही कारण केवल अपने आपमें उसका क्या आकार है, यह नहीं बताया जा सकता । इसलिए आकारपर दृष्टि रख करके अनुभव नहीं किया जाता, किन्तु भावपर, स्वरूपपर, स्वभावपर दृष्टि रखकर अनुभव किया जाता है, तो वह ज्ञानानन्दस्वरूप है । इस ज्ञान और आनन्दमें भी आनन्दको मुख्यता नहीं देना है । मैं आनन्द-हूँ, यह अनुभव स्वानुभवका साक्षात् उपाय नहीं बन पाता, क्योंकि ज्ञान-रूप हूँ, ऐसे मनन अनुभवनमें उपाय बनेगा, क्योंकि अनुभव करना है ज्ञानका और वह ज्ञान जब ज्ञेय बन गया तो वहाँ एकता हो जायगी । तब वहाँ अनुभव बन सकता है । मैं ज्ञान-मात्र हूँ बस यही बात चित्तमें आनी है । इसमें ही सर्वकल्याण निहित है ।

ज्ञानमात्र अनुभवनके यत्नमें परम्परया साधन—मैं ज्ञानमात्र हूँ, केवल ज्ञानस्वरूप हूँ, ऐसा अनुभव जगाना है और उसके लिए ये सब उपाय हैं । भेदविज्ञान, स्वाध्याय, मदकषाय, सेवाभाव, उदारता आदिक ये सब उसीके साधन हैं । जैसे एक मोटी बात

परोपकारकी लें तो प्रथम बात यह है कि जीवकी तीन स्थितियाँ होती हैं—एक स्वका उपकार करना—आत्महित कर लेना, समाधिभाव लाना, समतामें रहना, अपने आपमें मग्न रहना, यह है स्वोपकार। दूसरा होता है परोपकार। दूसरोंकी सेवामें रहना, यह है परोपकार और तीसरी चीज होती है खुदगर्जी। मायने पर्याय जिस तरहसे आराममें रहे उस प्रकारके भाव रखना, यह खुदगर्जी है। किसी भी मनुष्यको देख लो—या तो वह खुदगर्जीमें होगा या परोपकारमें होगा या समताभावमें होगा। इन तीन बातोंके अतिरिक्त चौथी बात नहीं है। मित्र भी हो सकता है; वहाँ यह अंश बना लीजिए कि यह इतने अंश खुदगर्ज है। मगर इन तीन बातोंके सिवाय और चौथी बात क्या हो सकती है? बात यह देखना है कि आत्महितके लिए साक्षात् साधन स्वोपकार है, और स्वोपकारमें न रह सके तो उसकी सहजवृत्ति होगी परोपकारकी, खुदगर्जीकी वृत्ति न होगी। तो समझिये कि आत्महितकी दृष्टिमें परोपकार परम्परया साधन होता है, स्वोपकार साक्षात् साधन है। तो ये सब बातें जितनी व्यवहारमें है वे सब हमारे कल्याणके साधन हैं। आत्महितसे सम्बंध रखने वाले ये जितने चिंतन मनन आदिक हैं वे अपने आपको लाभकारी हैं। तो जीवनमें इस बातकी ओर अधिक दृष्टि होनी चाहिए कि मैं ज्ञानमात्र हूँ। अब जिसका दर्शन ज्ञान है, जिसका दर्शनगुण है उस अपने आत्माके सम्बंधमें ध्यान करना है। जैसे आजकल प्रसंग चल रहा है, समयमात्र रागपरिणतिकी बातें किस तरह होती हैं? एक समयका राग कैसे हुआ? कैसे नष्ट हुआ? कारण उसका क्या है? सभी बातोंपर विचार चल रहा है। तो इसका भी गहरा चिंतन होनेपर आत्मासे सम्बंधित जितना चिन्तन है वह सब हमारे लाभके लिए है।

प्रभुभक्तिकी आत्मसम्बन्धितता—प्रभुभक्ति यह भी आत्मासे सम्बन्धित है। वह प्रभु क्या है? शुद्ध आत्मा। शुद्ध आत्माका लगाव होता नहीं अलगसे। जैसे कि रिश्तेदारों में, मित्रोंमें अलगसे कुछ लगाव सा होता है, शुद्ध आत्मामें अलगसे लगाव नहीं है, किन्तु शुद्ध आत्माका जो अनुराग है वह खुदको छूता हुआ सा रहता है। इसलिए प्रभुकी जो भक्ति है वह आत्मासे सम्बन्धित बात है। कही-ऐसी तो है नहीं कि प्रभु भी परपदार्थ हैं और घरके बच्चे भी परपदार्थ हैं, तो जैसे प्रभुके दर्शन करें तो घरके बच्चोंके भी दर्शन करें। अथवा जैसे घरके बच्चोंकी भक्ति कोई नहीं करता वैसे ही प्रभुकी भक्ति भी न करना चाहिए। लेकिन जरा सोचो तो सही कि प्रभुकी भक्तिमें और घरके बच्चोंकी भक्तिमें कितना अन्तर है? प्रभुका लगाव अपने लगावको करता हुआ सा रहता है और बच्चोंका लगाव अपने आत्माका लगाव करता हुआ नहीं रहता। तो गृहस्थीमें रहते हुए गृहस्थीमें किट जाने वाले वे समस्त कर्तव्य परम्परया इस आत्मलोभसे सम्बन्धित हैं। तो हमें अपने

आत्मतत्त्वका चिन्तन करनेका ज्यादा ध्यान रखना चाहिए । जो इसी उद्देश्यसे चलेगा वह भूलमे न रहेगा । वह हर जगह अपने, आपका ध्यान रखेगा और अपने आपको सावधान रखेगा ।

ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें वाच्यवाचक सम्बन्ध न हो सकनेके वर्णनका उपक्रम—प्रत्येक पदार्थ है, वह निरन्तर परिणामता रहता है । वस्तुमे समझनेको तत्त्व इतना है । अब उन परिणामनोमे यह निरखा जा रहा है कि एक परिणामन कितना होता है ? तो एक समयमे जो परिणामन है वह एक परिणामन है । एक परिणामन एक समयसे ज्यादा नहीं चलता और एक समयमे एकसे अधिक परिणामन नहीं होता । तो एक समयका परिणामन इतना एक सूक्ष्म ज्ञेयतत्त्व है कि जहाँ इन्द्रियाँ काम नहीं देती, बुद्धि काम नहीं देती, हाँ युक्ति काम देती है, जिसके अनुसार उस एक समयके परिणामनके सम्बन्धमे बहुत कुछ वर्णन किया गया है । आत्मतत्त्व को उदाहरणमे लिया । आत्मामे एक समयका जो रागपरिणामन है उससे बध्यबध्यक भाव तक भी नहीं बनता, विशेष्यविशेषण भाव भी नहीं बनता, बध्यघातक भाव भी नहीं बनता, क्योंकि ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमे केवल समयवर्ती तत्त्व ज्ञेय है, इसके आगे इस नयका काम नहीं है । तो जैसे समयवर्ती परिणामनके साथ अन्य सम्बन्ध नहीं बन पाते, इसी प्रकार उसमे वाच्यवाचक सम्बन्ध भी नहीं बनता, अर्थात् एक समय के रागपरिणामनका वाचक कोई शब्द हो, जो इसको सही रूपमे बता दे, ऐसा कोई शब्द नहीं है । जैसे यहाँ बोलते रहते हैं बहुतसे शब्द खम्भा, चौकी आदिक तो मालूम होता ना कि चौकी शब्द तो वाचक है और यह जो पड़ी हुई चौकी है वह वाच्य है । तो जैसे व्यवहारमे वाच्यवाचक भावकी बात आती है ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमे वाच्यवाचक सम्बन्ध नहीं है ।

ऋजुसूत्रनयके आशयमें वाच्यवाचक सम्बन्ध न हो सकनेका कारण वाच्यवाचक की एक कालमें अनुपस्थिति तथा विभिन्नता—ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमे वाच्यवाचक सम्बन्ध बन क्यों नहीं पाता, इसका कारण यह है कि उस परिणामनसे पहिले किस-शब्दसे कहना चाहिए ? पहिले-कहेगे राग-शब्दसे । तो इस राग शब्दसे जो आपने अभी बोला, किस रागको जानना चाहिए ? जब राग हुआ था उस समय तो राग शब्द बोला नहीं गया । जब राग शब्द बोला जा रहा है उस समय वह राग परिणामन नहीं रहा, क्योंकि यह राग-परिणामन तो समयसात्रका हुआ ना । तो जिस समय हुआ वह रागपरिणामन, उसी समय क्या राग शब्द बोला गया ? कोई बोलता है क्या ? शब्दके बोलनेमे कितना समय लग जाता है ? जिस पदार्थका लक्ष्य करके हम कुछ शब्द बोलते हैं तो लक्ष्य करने के बाद बोलना इसके बीचमे कितना समय गुजर जाता है ? जिस रागपरिणामनको हम राग शब्द

से बोलेंगे वह रागपरिणामन न रहा अब जिस समय कि राग शब्द बोला जा रहा है । तो जब वर्तमानमे दो एक साथ न रह सके राग शब्दका प्रयोग और रागपरिणामन जिस राग के बताने लिए राग शब्दका प्रयोग किया गया । तो जब दोनो है नही आमने सामने तब दोनोका सम्बन्ध क्या ? समयवर्ती रागपरिणामनका इस राग शब्दके साथ सम्बन्ध कुछ न रहा । क्योंकि रागपरिणामनका भिन्न समयमे जीवन था । इस राग शब्दका भिन्न समयमे जीवन था । इस राग शब्दका भिन्न समयमे जीवन है । तो जब इन दोनोका सम्बन्ध नही बन सकता तो वाच्यवाचक भाव कैसे आया ? यदि यह हठ करो कि नही है आमने-सामने रागपरिणामन और राग शब्द एक साथ नही है, सम्बन्ध नही है फिर भी राग शब्द वाचक है और राग परिणति वाच्य है । अगर सम्बन्ध रहित पदार्थोमे वाच्यवाचक भाव मान लिया जाय तो कोई सा भी शब्द सारे विश्वका वाचक बन जाय, क्योंकि अब तो सम्बन्धके बिना वाच्यवाचक भाव मानने लगे तब तो कोई वाचक ही न रहेगा । कोई वाच्य ही न रह सकेगा ॥ तो यह समयवर्ती रागपरिणामन इतना सूक्ष्म है कि इसके साथ वाच्यवाचक सम्बन्ध भी न बन पायगा । फिर दूसरी बात यह है कि राग है भिन्न पदार्थ और राग शब्द है भिन्न पदार्थ । भिन्न-भिन्न पदार्थोका सम्बन्ध क्या ?

ऋजुसूत्रनयमें तीन निक्षेपोंकी योजना—यद्यपि सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमे वाच्य-वाचक सम्बन्ध नही है, तथापि यह न समझना सर्वथा कि वह बात किसी प्रकार वर्णनमे ही नही आ सकती । उसका स्थूलरूप बनाकर, व्यवहाररूप बनाकर वर्णन हो सकता है । तभी वर्तमान मात्र रागपरिणामनके बतानेके लिए तीन निक्षेप काम आते हैं—नामनिक्षेप, द्रव्य-निक्षेप और भावनिक्षेप । निक्षेप कहते हैं किसी निर्णयमे पहुंचनेको, किसी निर्णयमे पहुंचानेको । निश्चयमे पहुंचा देवे उसका नाम निक्षेप है जिससे कि व्यवहार चलता है । निक्षेपके द्वारा व्यवहार चलता है । तो रागपरिणामनके हम तीन निक्षेपोंको जान सकते हैं । नाम-निक्षेप—उसका नाम रख दिया राग । नामनिक्षेप तो लोगोकी कल्पनाकी बात है, जिसका जो नाम धर दे । नाम धरे बिना तो व्यवहार चल ही नही सकता । किसके बारेमे बात करेगे ? किसका निर्णय करना है ? नाम तो लेना ही पड़ेगा । नाम बिना कुछ बात नही चलती । तो नाम एक ऐसा मूल है । जब किसी प्रसंगमे, समारोहमे, विवाह आदिक अवसर मे स्त्रिया बैठती है गीत गानेके लिए और कोई गीत शुरू नही हो पाता, कोई स्त्री कहती कि तुम गाओ, कोई कहती तुम गाओ । तो कोई स्त्री कहती कि तुम नाम तो धरो, उठा हम लेंगी याने तुम किसी गीतके दो अक्षर तो बोलो, फिर हम उसे सम्हाल लेंगी । तो चाहे आगे उसका विश्लेषण न कर सके कुछ, लेकिन बात यह पायी गई कि किसी चीजका प्रवेश करनेके लिए, व्यवहार चतानेके लिए पहिले नामकी बात आती है । अरे तो उस उस गीत

का कोई नाम तो धरे, फिर उसको बढा लेगे, सम्हाल लेगे, साथ बोल लेगे। किसी पुरुष का कोई नाम ही न हो तो उससे क्या व्यवहार चलेगा? क्या लेनदेन होगा, क्या आज्ञा होगी? कुछ बात ही नहीं बन सकती। किसी भी चीजका कोई नाम न हो तो वह चीज व्यवहारमें नहीं आ पाती। विकार, यो नहीं रहता कि परिणामन न हो। वह तो परिणामन उसका व्यवहार है, होगा ही, मगर मनुष्य उसका उपयोग करें कराये, इसमें बाधा आती है। तो समयवर्ती रागपरिणामनमें एक तो नामनिक्षेपसे बोधकी बात चलती है। ऋजुसूत्रनय के आशयमें स्थापनानिक्षेपसे रागपरिणामनकी जानकारी नहीं बनती, क्योंकि स्थापनानिक्षेप में चाहिए दो चीजे सामने। किसीमें किसीकी स्थापना करना, जैसे मूर्तिमें भगवानकी स्थापना करना। तो ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें दूसरा कुछ रहता ही नहीं है। तो स्थापनानिक्षेप न बन सकेगा। द्रव्यनिक्षेप स्थूल दृष्टिमें बनेगा, क्योंकि द्रव्यनिक्षेपमें काल लम्बा होता है, लेकिन ऋजुसूत्रनयमें लम्बा समय है नहीं। एक समयकी परिणतिको ग्रहण करता है। अर्थात् ऋजुसूत्रनय जो कि परिणामनरूपसे कहा जा रहा इसलिए तो ऋजुसूत्रनयका विषय है, लेकिन अनेक परिणामनोकी बात है वहा, इस कारण स्थूल कहलाता है। वहा द्रव्यनिक्षेप बनता है। और भावनिक्षेप तो वर्तमान समयकी बातको वर्तमानमें कह सकना, सो भावनिक्षेप है। ऋजुसूत्रनयमें निक्षेपोका संयोजन स्थूलरूपसे है। अगर सूक्ष्मदृष्टिसे देखा जाय, तो समयमात्र के रागपरिणामनको कह सकने वाला दुनियामें कोई शब्द ही नहीं हो सकता। क्योंकि जब शब्द बोला गया तो वह राग न रहा जिस रागको हमें बताना था। तो वाचक और वाच्य आमने सामने जिस समय हो उनकी तब तो बात बनती। अब वाचक शब्द तो उत्पन्न होगा बहुत बादमें और पर्याय हो चुकी पहिले तो कैसे वाच्य वाचक बने? तो सूक्ष्मऋजुसूत्रनय की दृष्टिमें वाच्य वाचक सम्बन्ध भी नहीं होता।

। आगमगम्य स्वप्रतिष्ठामूलक सूक्ष्म अर्थपर्याय — इस प्रसंगमें, जरा पर्यायोका विशेष ज्ञान करना है। तो पर्यायोके बारेमें बतला रहे हैं और इस ढंगसे बतलावेंगे कि उसमें यह जानकारी आ जायेगी, इस क्रमसे बतावेंगे जिससे यह विदित हो जाय कि इसके बादकी यह पर्याय स्थूल है, इसके बादकी यह पर्याय मोटी बात है। जो पहिले कहा वह अत्यन्त सूक्ष्म होगा, जो उसकी बाद कहा जायगा वह उससे कोई मोटी बात होगी। ऐसी पद्धतिसे सिलसिलेवार कुछ पर्यायोका नाम ले रहे हैं, सो नाम लेते समय भी ध्यानसे सुनो और उनका क्रमसे विश्लेषण भी किया जायगा, जिससे विशेष बोध होगा। इन पर्यायोको हम १२-१३ रूपोंमें बाँट रहे हैं। पहिला अर्थपर्याय — अर्थपर्याय बहुत सूक्ष्म पर्याय है, और यो समझिये कि वस्तुकी सत्ताके लिए वस्तुमें जो निरन्तर षड्गुण वृद्धि हानिरूपसे परिणामन चलता रहता है वह अर्थपर्याय है। एक अवस्थामें जब दूसरी अवस्था बनती है उस बीचमें

वहाँ इतना महान् परिवर्तन हो जाता है यह बात इस निगाहसे समझमे न आयेगी, लेकिन आचार्य बतलाते हैं कि वहाँ षड्गुण हानि वृद्धि हुई, उतना परिणामन हुआ। जैसे कभी देखा होगा कि बिजली जल रही है, लगातार जन रही है, उसमें कोई बहुत सूक्ष्म खोजी होगा तो वह जान लेगा कि प्रतिसमय अथवा व्यवहारमें ले लो तो प्रति सेकेण्डके १०० वें हिस्से में जो बिजलीका प्रकाश है उससे अगले क्षणमें बिजलीका प्रकाश कुछ और भाति हो गया, कम या तेज। और उस कमी तेजीके बीचमें उसमें कितने अंशका परिवर्तन हुआ है, यह खोजने वाला जान सकता है। या तो उस एक वोल्टमें भीतरमें भी बहुतसे वोल्टके अंश हैं और एक क्षणके उजलेके बाद दूसरे क्षणका जो उजेला होने लग रहा है उसका भी बराबर वही उजेला है, लेकिन उसमें परिवर्तन कितना अधिक हो गया, यह युक्तिसे समझमें आ जाता है। और कभी-कभी तो स्पष्ट आँखोंसे भी समझमें आता है कि कोई अंगुली बँचमें मारकर तुरन्त उठाया तो बँचके छुवे जानेमें जितना समय लगे, उतने समयमें कभी बिजलीमें भी यह बात देखनेको मिल जाती है कि लो थोड़ा उजेला कम हुआ, फिर ज्योका त्यो, इतनी देरमें कितनी हानिवृद्धि हुई? बहुत बड़ी रक्यामें हानिवृद्धि हुई। तो यो ही समझिये कि प्रत्येक पदार्थमें एक अवस्थाके बाद दूसरी अवस्था जो बनती है वह स्वभावतः बहुत बड़ी हानिवृद्धिको लेकर बनती है।

स्वभावपर्यायमें अर्थपर्यायका निरिक्षण—यहाँ उदाहरण दिए जा रहे हैं विभाव-पर्यायोके, मगर स्वभावपर्याय केवल ज्ञानपर्यायमें भी प्रतिसमय षड्गुणहानिवृद्धिसहित केवल ज्ञानपर्याय होता रहता है। एक समयकी केवल ज्ञानपर्यायके बाद दूसरे समयका केवल ज्ञानपर्याय होता है, उस बीच भी षड्गुणहानिवृद्धि है, और इतने पर भी वहाँ यह अन्तर नहीं आ पाता कि केवल ज्ञानने जितना सारे विश्वको जाना उससे जरा भी कम दूसरे ज्ञानमें आया हो सो नहीं, या कुछ अधिक आया हो सो नहीं। और फिर भी षड्गुणहानिवृद्धि उस बीचमें आ गई। यह सब कुछ युक्ति और अंदाजकी बात है और आगमकी बात है। एक मोटा दृष्टान्त ले लो। कोई मान लो ४०-५० करोड़का धनिक पुरुष है, करोड़पति कहलाता है, उसके यदि एक नया पैसा कम हो गया तो क्या करोड़पति मिट गया? बढ़ते-जावों, हजार पैसे कम हो गए या बढ़ गए तो क्या उस करोड़पतिमें कोई आँत्र आयी? हजार रुपये कम हो गए या बढ़ गए तो करोड़पति कहलानेमें कोई बाधा है क्या? लाखों भी कम हो गए तो करोड़पतिको कुछ बाधा नहीं। तो यह समझ लीजिये कि वे अविभाग प्रतिच्छेद इतने सूक्ष्मरूपको लिए हुए हैं कि उनसे अनन्त गुने भी वृद्धि हानि हो जाय तो भी ज्ञानमें जो व्यक्त रूप होता है उसमें अन्तर नहीं आ पाता। तो यो एक समयका परिणामन जो वस्तुमें वस्तुके सत्त्वकी प्रतिष्ठाके लिए है, सत्ता रह पाती जब तब अगुल्लघुत्व रहे।

कहलाता है पदार्थमे । तो वह अर्थपर्याय है । आपने अदाज किया होगा कि ऐसी अर्थ पर्याय कितनी सूक्ष्म परिणति है ?

स्वभावगुणव्यञ्जनपर्याय — दूसरे नम्बरपर निरखियेगा, स्वभावगुणव्यञ्जनपर्याय । उदाहरणमे मान लीजिए । जैसे केवलज्ञान है, प्रभुका आनन्द है, प्रभुके गुणोका विकास है वह पर्याय स्वभावगुणव्यञ्जनपर्याय है । यहाँ व्यञ्जनपर्यायका अर्थ है व्यक्त पर्याय । आकारसे मतलब नहीं । व्यञ्जनका अर्थ है जो व्यक्त हो गया हो । हम आपको पदार्थका आकार बहुत स्पष्ट रहता है । खम्भा खड़ा है तो इसकी लम्बाई चौड़ाई हमारे ज्ञानमे बहुत स्पष्ट है । उतना स्पष्ट हम इस खम्भेके गुणोकी पर्यायको नहीं जान पाये । तो सहसा स्पष्ट बोध होनेके कारण हम आकारको द्रव्यकी व्यञ्जनपर्याय कह सकते हैं । और व्यक्त होनेके कारण गुणोकी पर्यायको भी व्यञ्जनपर्याय कह सकते हैं । प्रसङ्गके अनुसार दोनोंका जुदा जुदा अर्थ समझना है । तो स्वभावगुणव्यञ्जनपर्याय केवल ज्ञानानन्द प्रभुकी परिणति यह अर्थपर्यायकी अपेक्षा कुछ स्थूल बात है, फिर भी आगे जो और १०-११ पर्यायें बतायी जायेंगी उनकी अपेक्षा सूक्ष्म है । भगवानका केवलज्ञान परिणामन किस प्रकार चल रहा है ? एक अवस्थासे दूसरी अवस्था होती है । उस बीच कितना परिवर्तन हो गया है, और इतना परिवर्तन होनेपर भी ज्ञानकी व्यञ्जनामे कोई अन्तर नहीं आया । तो आप समझिये कि भीतर कितना बड़ा स्वभाव भरा है, वह करोड़पतिका वैभव कितना बड़ा है कि लाख रुपये भी घट जायें तो करोड़पतिको आच नहीं आती । यह जानियेगा कि करोड़पतिकी निधि कितनी बड़ी होती है ? केवलज्ञानकी निधि कितनी बड़ी होती है कि वहाँ अनन्त गुण वृद्धि हानि होनेपर भी ज्ञानमे सारा विश्व जैसा पहिले आया वैसा ही अब आया, हीनाधिकता नहीं है । जैसे लाखकी अधिकता होनेपर भी करोड़पतिसे बढ़कर नहीं हो गया, लाखका विनाश होनेपर भी करोड़पति मिट नहीं गया, इससे वैभवकी विशालताका अदाज होता है । तो यह स्वभावगुणव्यञ्जनपर्याय है । भगवानका केवलज्ञान और अन्य अन्य परिणामन भी किस किस प्रकार होते रहते हैं, उनको अब समझनेमे भी एक सूक्ष्मतरया बुद्धि लगानी पड़ती है और यह स्वभावगुणपर्याय अर्थपर्यायकी अपेक्षासे स्थूल है । अर्थपर्यायमे यदि सत्ता कायमे रखने मंत्रिके लिए जो परिणति हो उसे बतलाया और स्वभाव गुण पर्यायमे वस्तुमे पर्यायकी व्यक्त रूप बताया । वह व्यक्त रूप चूँकि स्वभावके अनुरूप है इस कारण स्वभाव की तरह सूक्ष्म है, फिर भी अर्थपर्यायकी अपेक्षासे ये स्वभावगुणपर्याय कुछ विशेष अथवा व्यक्त होनेसे स्थूलरूप है ।

स्वभावद्रव्यव्यञ्जनपर्यायकी परिस्थिति — स्वभावगुणव्यञ्जनपर्यायसे स्थूलरूप होता है स्वभावद्रव्यव्यञ्जनपर्याय । जैसे सिद्ध भगवन्तोमे उनके प्रदेशका आकार सोचा जाता

तो वह जो आकारपरिणामन है, आकारका होना रहना है यह पर्याय उन केवल ज्ञानादिक भाव पर्यायोसे स्थूलरूपसे है, सुगम स्पष्ट जरा समझमे भी आता है। तो ये तीन पर्याये कह गईं—अर्थपर्याय, स्वभावगुण पर्याय और स्वभावद्रव्यव्यञ्जनपर्याय। ये क्रमश पहिले से स्थूल हैं और अर्थपर्याय तो इतनी सूक्ष्म है कि जिनकी पकड़ यहाँ होती ही नहीं, अतएव उसे केवली गम्य और आगमगम्य बताया है। हम आप भी जो बात करते हैं वह आगमके अनुसार करते हैं और युक्ति अदाज भी जितना बन सकता है उतना बनाकर करते हैं, मगर उन युक्ति अदाजोमे भी अर्थपर्यायका स्वरूप पूर्णतया ग्रहणमें आ नहीं सकता। तो यहाँ यह बतानेके लिए कहा जा रहा है कि इन पर्यायोकी जो समयवर्ती पर्यायें हैं इनका वाचक कोई शब्द हो नहीं सकता। पर्यायें सूक्ष्म हैं अर्थपर्याये, याने पदार्थमे अपने आपकी सत्ताकी प्रतिष्ठा रखनेके लिए जो स्वयं सहज सद्गुण हानिवृद्धिरूपमें परिणामन चलता ही रहता है, वह अर्थपर्याय कहलाती है। इस अर्थका कोई रूप व्यक्त नहीं है किन्तु है सब पर्यायोंका आधार। यदि अर्थपर्याय वस्तुमे अन्त न चले तो कोई भी व्यक्तपर्याय बन नहीं सकती। इससे स्थूल है स्वभावगुण पर्याय। जैसे केवलज्ञानका परिणामन। यह स्वाभाविक परिणामन है। यह अन्य कही जाने वाली पर्यायोसे सूक्ष्म है। उससे स्थूल है स्वभावद्रव्य व्यञ्जनपर्याय मायने सिद्ध भगवानका आकार या परमाणुका आकार, जो स्वभावका आकार है द्रव्योकी वह पर्याय।

विभावसम्यग्ज्ञानपर्याय व विभावमिथ्याज्ञान पर्यायकी परिस्थिति—स्वभावद्रव्यव्यञ्जनपर्यायसे स्थूल है विभावसम्यग्ज्ञान पर्याय। अथवा ज्ञानके सम्बन्धमे मूल प्रकार समझना हो तो दो प्रकार समझना चाहिये—एक शक्तिरूप ज्ञान, दूसरा व्यक्तिरूप ज्ञान। शक्तिरूप ज्ञानकी यहाँ चर्चा नहीं की जा रही, व्यक्तिरूप जो ज्ञान है, जो ज्ञान प्रकट होता है वह ज्ञान दो प्रकारोमे विभक्त है। विभावज्ञानपर्याय और स्वभावज्ञानपर्याय। स्वभावज्ञानपर्याय तो केवल एक ही है—केवलज्ञान और वह सम्यग्ज्ञान रूप ही है, पर विभावज्ञानपर्याय दो प्रकारकी है—सम्यग्ज्ञानरूप और मिथ्याज्ञानरूप। सम्यग्दृष्टिके होने वाले मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान ये विभावसम्यग्ज्ञान पर्याय हैं, इस तरहके ज्ञानोमे परिणामना जीव का स्वभाव नहीं है, ये तो विभाव कहलाते हैं, और मिथ्याज्ञान है नहीं सम्यग्दृष्टिके, इस कारण सम्यग्ज्ञान है, तो विभाव सम्यग्ज्ञान पर्याय इससे स्थूल है, इसके स्थूलपरिणामन है विभाव मिथ्याज्ञान पर्याय। कुमतिज्ञान, कुश्रुतज्ञान, कुअवधिज्ञान, इनकी बाते बहुत ढगसे लोगोको विदित हो जाती हैं।

अव्यक्त विकारपर्यायकी परिस्थिति—विभावमिथ्याज्ञानपर्यायसे स्थूल है अव्यक्त विकारपर्याय। यहा यह बात जानना है कि ज्ञानका जो परिणामन होता है वह जाननरूप

परिणामन है। उस जाननेमें ही विभाव और स्वभावकी बात है। जो जाननेकी जो पर्यायें हैं उनसे स्थूल पर्यायें विकारकी होती हैं। जाननेमें तो जानना ही है। यह अपनी जातिमें कैसे ही विभाव रूप हो, पर जाननेकी पर्यायसे रागद्वेषकी पर्याय स्थूल होती है। जाननेमें तो चेतनाकी बात है, प्रतिभासकी बात है। विकार तो जड़ है, अचेतन है, उसमें समझ नहीं है, अतएव "जानना" चाहे कितने ही विभावरूप हो, उससे भी स्थूल माना जाता है। विकार पर्याय चाहे वह विकार पर्याय अव्यक्त हो, श्रेणियोंमें चढ़ने वाले साधुओंके भी कही-कही रागद्वेष पर्याय है। ८वें ९वें गुणस्थानमें रागद्वेष पर्याय है और वहां राग द्वेषका परिणामन भी चलता है किन्तु अव्यक्त है। उन ऋषियों तककी भी वेदनामें नहीं आता। इतनी सूक्ष्म अव्यक्त विकारपर्याय मिथ्याज्ञानकी पर्यायसे भी स्थूल है।

सुखानुभव, व्यक्तविकारपर्याय, व्यक्त मिश्रश्रद्धापर्याय, अगृहीत मिथ्यात्व व अशुद्ध द्रव्यव्यञ्जनपर्यायकी परिस्थिति—अव्यक्त विकारपर्यायसे स्थूल है सुखानुभव पर्याय। रागद्वेषका अनुभव होता है, एक तो ऐसा परिणामन, अनुभव नहीं, किन्तु हो रहा है रागद्वेष अव्यक्त रूपसे। अब उसके बाद जब विकारका व्यक्तरूप आयगा, विकारका अनुभव बनने लगेगा तो उन विकारके सर्व अनुभवोंमें प्रथम बात कह रहे हैं सुखके अनुभवकी। अव्यक्त विकारपर्यायसे स्थूल है सुखकी अनुभव पर्याय याने उससे स्थूल है सुखका अनुभव वाली पर्याय। तभी तो लोग कहते हैं कि सुखके दिन तो बड़ी जल्दी व्यतीत हो जाते हैं, उनका कुछ पता ही नहीं पड़ता और दुःखके दिन बिताये नहीं बीतते, दुःखका एक घंटा भी महीनो जैसा दीखता है। उससे स्थूल है व्यक्तविकार पर्याय। जो नाचते हुए क्रोध, मान, माया, लोभादिक हैं वे सब व्यक्त हैं, ऐसे विकार पर्याय स्थूल हैं, उससे स्थूल है मिश्रश्रद्धा पर्याय। श्रद्धानमें जो मिश्रण होता है न मिथ्यारूप रहा, न सम्यक् रूप। मिश्रश्रद्धा पर्यायसे स्थूल है अज्ञानी जीवका गृहीत मिथ्यात्व पर्याय। जैसे कुगुरु, कुदेव, कुशास्त्र इनको हितरूप मानना ये सब पर्यायें उन पर्यायोंसे कुछ विशेष स्थूल हैं, व्यक्त हैं, यो स्थूल कही जा रही हैं कि इनका परिणाम बुरा होता है। और उससे भी बुरी पर्याय है अज्ञानी जीवके अगृहीत मिथ्यादर्शनकी पर्याय। सारा ससार देहको आत्मा मानकर रूल रहा है। अपने सुख दुःख कषायोंको यही मैं सब कुछ हूँ ऐसा भीतरमें श्रद्धान करते हुए रूल रहा है। यह बहुत खोटी पर्याय है और फिर सबसे अधिक व्यक्त है, स्थूल है, इन्द्रियसे भी गोचर है, ऐसी पर्याय है तो अशुद्ध द्रव्यव्यञ्जनपर्याय। मनुष्य पेड़ बीड़ा मकोड़ा पशु पक्षी आदिक ये सब जो आकार बने हैं, ये सब अशुद्ध द्रव्यव्यञ्जन पर्याय है।

अर्थपर्यायकी सूक्ष्मताका कथन—उक्त पर्यायोंका वर्णन इसलिए किया जा रहा है कि इसमें पहिले यह समझा जायगा कि सूक्ष्म ऋजुसूत्रनय जिस अर्थपर्यायको ग्रहण करना

है, वह अर्थपर्याय कितना सूक्ष्म है जिसको कि ऋजुसूत्रनय ग्रहण करता है। ऋजुसूत्रनयका विषय ऐसा निर्विकल्प है। इन सब पर्यायोमे अर्थपर्याय तो एक ही है, उसका भेद नहीं है और व्यञ्जनपर्याय ये सभी कहलाती है। गुणपर्याय भी व्यक्त है इस दृष्टिसे व्यञ्जनपर्याय है। पर प्रदेशका आकार बनाना वह भी व्यञ्जनपर्याय कहलाता है। अर्थपर्याय और समस्त गुणव्यञ्जन पर्याय इनका प्रतिबोध करनेके लिए स्थूल दृष्टान्त बताये — जैसे कोई यंत्र चल रहा है शुद्ध रूपसे जिसका चक्र चल रहा है और उस चक्र पर यदि कोई कपडा वगैरह गिर जाय तो जिस प्रकार वह चक्र घूम रहा है उस प्रकारसे वह कपडा भी घूमने लगता है। जब कपडा घूमने लगता है तो लोगोंको दिखता है कि यह चक्र चल रहा है और कुछ न दीखे तो उस चक्रका पता ही नहीं पड़ता कि यह चल रहा है। और उस पर विकार आ जाय, कपडा वगैरह उपाधिका सम्बन्ध आ जाय तो उसका घूमना व्यक्त दिखने लगता है। तो जो व्यक्त दीखा उसका कारण वह शुद्ध घूमना है। अगर शुद्ध घूमना न बन रहा होता तो यह विकार और कपडा घूमनेकी बात कैसे आ सकती? पदार्थ मे जितनी भी परिणतियाँ होती हैं उन सब परिणतियोंका आश्रय अर्थ पर्याय है, ऐसी अन्तर्गत अर्थपर्यायको सूक्ष्म ऋजुसूत्रनय ग्रहण करता है। अर्थपर्यायके भेद इस कारण नहीं है कि अगुरुलघुत्व गुणकी षड्गुणहानि वृद्धिमे उसका परिणामन बताया है, जिसका काम है अपने स्वभावकी प्रतिष्ठा करना। अर्थपर्याय न हो तो सत्ता नहीं रह सकती। यह अर्थपर्याय समस्त द्रव्योमे अनादि अनन्त समान है। अर्थपर्यायके कोई भी भेद नहीं है।

व्यञ्जनपर्यायोमें प्रभुज्ञानकी प्रमुखता:—जितनी पर्यायें हम सबको विदित होती हैं उन सब पर्यायोका नाम व्यञ्जनपर्याय है। यद्यपि रूढिवश व्यञ्जनपर्यायका अर्थ है आकारपर्याय, लेकिन जो व्यक्त हुआ है, जो व्यक्त हो सकता है ऐसे परिणामनोका नाम व्यञ्जनपर्याय है। तो गुणपर्याय भी व्यक्त होता है और आकारपरिणामन भी व्यक्त होता है, इन सब पर्यायोमें प्रतिसमयका परिणामन तो होता ही है, पर हम आप उसको ग्रहण नहीं कर पाते। हमारा उपयोग अन्तर्मुहूर्त तक चले तो उसे हम ग्रहण कर सकते हैं, पर परिणामन होता है हम आपमें प्रत्येक समय नवीन नवीन ही, ऐसा एक एक समयका परिणामन केवली भगवानके केवलज्ञानमे हाथ पर रखे हुए आवले की तरह स्पष्ट रहता है। ग्रन्थोमे आवलेका दृष्टान्त दिया है। जैसे हाथ रखा हुआ आवला। सभी चीजोका दृष्टान्त दे सकते थे पर अन्य चीजोको छोड़कर आवलेका दृष्टान्त क्यों आचार्योंको पसंद आया? क्या ऐसा नहीं कह सकते थे कि हाथ पर रखे हुए आमकी तरह, हाथ पर रखे हुए डेला पत्थर या मणिवी तरह। इन सबको दृष्टान्तमे न लेकर जो हाथ पर रखे हुए आवले

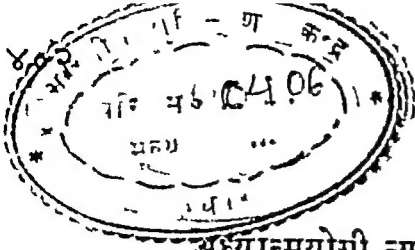
की तरह ऐसा जो दृष्टान्त दिया है उसका कारण यह है कि आदला करीब ६ वलियों का होता है, उन छहों कलियों का पृथक्-पृथक् स्पष्ट बोध होता है, और आकार भी करीब-करीब उनका एक समान होता है। अन्य फल तो कुछ भिन्न-भिन्न आकारके भी होते हैं, जैसे आमके फल कितने ही प्रकारके होते हैं। हाथ पर रखा हुआ आवला समस्त कलियों सहित ज्ञात हो जाता है। इसी प्रकार समस्त पदार्थ, समस्त पर्यायें सत् ज्ञात होती हैं केवलज्ञान में। यह समझानेके लिए दृष्टान्त दिया जाता है। एक समयका परिणामन केवली गम्य है। होता है सर्व पदार्थोंमें। वह भी किसी तरह ज्ञात हो तो क्षोभसे रहित है।

एकत्वनिश्चयकी महिमा—एकत्वका, त्रितना माहात्म्य है ? केवल एक द्रव्य। जिसमें दूसरे द्रव्यका सम्बन्ध नहीं, ऐसा एक द्रव्य ज्ञात हो जाता है तब मोहका प्रक्षय हो जाता है। यह सम्यग्ज्ञान अपनी मूर्ती प्रतिष्ठामें होता है। केवल एक क्षेत्र मायने किसी भी पदार्थके प्रदेश ही मात्र। अन्य पदार्थोंका प्रवेश नहीं। इन प्रकार अद्वैत क्षेत्र सम्यग्ज्ञानकी महाप्रतिष्ठा में है। इसी प्रकार एक समयकी पर्याय परिपूर्ण पूर्व और उत्तर पर्यायके सम्बन्धको न रखकर निरपेक्ष रूपसे जाने हुएकी बात केवलज्ञानमें होती है और युक्तियोंसे हम आप भी जानते हैं। तो त्रिकालवर्ती द्रव्यको निरखनेपर जैसे एक अखण्ड पदार्थ ज्ञेय होता है इसी प्रकार एक समयवर्ती परिणति मात्रको निरखनेपर भी एक अखण्ड तत्त्व ज्ञात होता है। यही कारण है कि जब हम द्रव्यको विशाल करके निरखते हैं तो विकल्पोंके टूट जानेका मौका मिलता है, इसी प्रकार जब हम एक समयमात्रकी परिणतिको निरखने चलते हैं तो वहाँ भी विकल्प टूट जाते हैं। विकल्पोंके चलनेके लिए होना चाहिए लगाव। लगावकी बात अखण्ड पदार्थके ज्ञानमें नहीं है। इससे मोह तोड़नेका उपाय अद्वैत द्रव्यस्वरूपका ज्ञान है। और समयमात्र परिणतिके ज्ञान करनेपर वह चूँकि ज्ञान द्रव्यका ही रह जाता है इसलिए इस प्रसंगमें भी निर्विकल्प होनेका उपाय एकत्वनिश्चयगत द्रव्यस्वरूपका ज्ञान है।

स्वभावदर्शनका पौरुष—हम अपने आपके स्वभावपर दृष्टि दे तो इस दृष्टिके प्रसादसे हमें आत्मस्वरूपका भान होगा। स्वभाव कैसे ज्ञात होता ? जल है, गर्म है, पर हम गर्म जलके स्वभावका ज्ञान कैसे कर लेते हैं ? भले ही गर्म है यह जल, मगर जलका स्वभाव गर्म नहीं है, ठंडा है। जैसे हम जलके गर्म रहते हुए भी गर्म जलमें जलके स्वभावका ज्ञान कर लेते हैं इसी प्रकार पारखी लोग ऐसी विकारपर्यायमें चलते हुएकी स्थितिमें भी स्वभाव का बोध कर लेते हैं। जैसे एक्सराका यंत्र मनुष्यके चाम, खून आदिको न ग्रहण करके एक हड्डीको ही ग्रहण करता है, फोटो ले लेता है, इसी प्रकार पारखी जीव देहको, कषायों को, कर्मोंको इन सबको ग्रहण न करके केवल एक स्वभावको ग्रहण कर लेता है। उसके लिए चाहिए भेदविज्ञान। उस भेदविज्ञानके बलसे ही स्वभावको भेद कर होकर एक स्वभाव

का ग्रहण करे, यही आत्माके आनन्दकी प्राप्ति का उपाय होगा। इस प्रकार मोह राग द्वेष दूर हो, ज्ञानकी समृद्धि बने, बस यही उपाय करने योग्य है और उससे ही हम आपका कल्याण है। आज यह ६वाँ परिच्छेद पूर्ण हो रहा है। इसमें कुछ नयोंके ज्ञानसे ऐसा लगता होगा कि कभी कुछ कथन आया, कभी कुछ। कुछ विरुद्ध जचता होगा, पर विरुद्ध नहीं है। यहाँ किस नयकी दृष्टिमें निरखनेपर क्या नजर आता है, वह विषय बताया गया। प्रयोजन सबका यह है कि जिस किसी भी उपायसे शुद्ध ज्ञेयतत्त्व ज्ञानमें आये और मोह राग द्वेषादिक विकारपरिणामन दूर हो, जिससे आत्माके शुद्ध आनन्दकी प्राप्ति हो। हम आप संसारके सभी जीवोंकी एक वाञ्छा है कि शान्ति प्राप्त हो। अतः सत्य सहज स्वाधीन शान्तिकी उपलब्धि के अर्थ हमारा क्या कर्तव्य है इसके विचारमें अभी चल रहे थे। सर्व प्रथम यह बोध करना आवश्यक है कि वास्तविक शान्ति क्या होती है? फिर दूसरी बात यह जानना है कि ऐसी शान्ति जिसे चाहिये वह परमार्थतः क्या है? इन्हीं दो तत्त्वोंको स्पष्ट करनेके लिये लक्षण, प्रमाण, नय, निक्षेप, निर्देशादि उपायोंका कथन किया। फिर शान्ति परिणति कैसे होती है, उसके अन्त व बाह्य साधन क्या है, इन उपयोगी तत्त्वोंके जाननेके लिये निमित्त, उपादान, निमित्तनैमित्तिक भाव, परिणामनस्वातन्त्र्य आदिका वर्णन किया है। इस समस्त वर्णनके निष्कर्षमें यह बात निचोड़ की आयी कि अविकार अन्तःस्वभावकी ओर हमारा उपयोग हो, ऐसा प्रयत्न करे। इससे ही समस्त सकट मिटेंगे, शाश्वत आनन्द होगा, सदा शुद्ध पवित्र रहेंगे।

॥ अध्यात्मसहस्री प्रवचन तृतीय भाग समाप्त ॥



अध्यात्मयोगी न्यायतीर्थ पूज्य श्री १०५ जुल्लक मनोहरजी वर्णी

‘सहजानन्द’ महाराज विरचितम्

सहजपरमात्मतत्त्वाष्टकम्

ॐ शुद्ध चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॐ

यस्मिन् सुधास्नि निरता गतभेदभावा प्राप्स्यन्ति चापुरचलं सहजं सुशर्म ।
एकस्वरूपममलं परिणाममूलं, शुद्ध चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥१॥

शुद्धं चिदस्मि जपतो निजमूलमत्र, ॐ मूर्ति मूर्तिरहितं पृथक् स्थातवम् ।
यत्र प्रयान्ति विलयं विषयो विकल्पाः, शुद्ध चिदस्मि सहजं परमात्मतत्त्वम् ॥२॥

भिन्नं समस्तपरत परभावतश्च, पूर्णं सनातनमनन्तमखण्डमेकम् ।
निक्षेपमाननयसर्वविकल्पदूरं, शुद्ध चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥३॥

व्योतिः परं स्वरमकर्तुं न भोक्तुं गुप्तं, ज्ञानिस्ववेद्यमकलं स्वरसाप्तसत्त्वम् ।
चिन्मात्रधाम नियतं सततप्रकाशं, शुद्धं चिदस्मि सहजं परमात्मतत्त्वम् ॥४॥

अद्वैतब्रह्मसमयेश्वरविष्णुवाच्यं, चित्पारिणामिकपरात्परजल्पमेयम् ।
यद्दृष्टिसश्रयणजामलवृत्तितानं, शुद्धं चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥५॥

आभात्यखण्डमपि खण्डमनेकमशं भूतार्थबोधविमुखव्यवहारदृष्ट्याम् ।
आनन्दशक्तिदृशिबोधचरित्रपिण्डं, शुद्धं चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥६॥

शुद्धान्तरङ्गसुविज्ञासविकासभूमिः, नित्य निरावरणमञ्जनमुक्तमीरम् ।
निष्पीतविश्वनिजपर्ययशक्ति तेजः, शुद्ध चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥७॥

व्यायन्ति योगकुशला निगदन्ति यद्धि, यद्ध्यानमुत्तमतया गदितः समाधिः ।
यद्दर्शनात्प्रभवति प्रभुमोक्षमार्गं, शुद्धं चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥८॥

सहजपरमात्मतत्त्वं स्वस्मिन्ननुभवति निर्विकल्प यः ।

सहजानन्दसुषन्ध स्वभावमनुपर्यय याति ॥

Bhartiya Shruh-Darshan Kendra
JAIPUR

